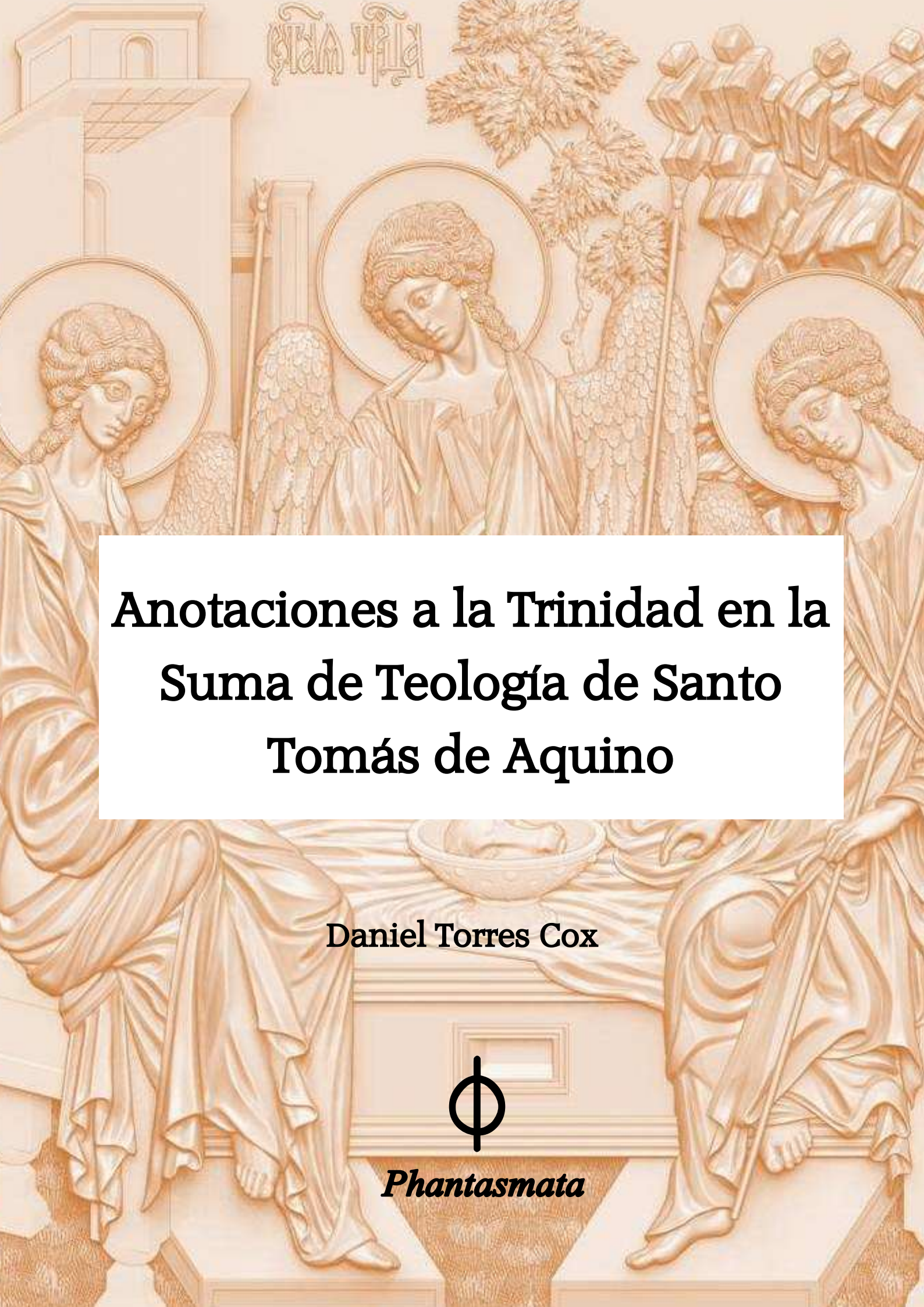




Anotaciones a la Trinidad en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino

Daniel Torres Cox



Phantasmata

**ANOTACIONES A LA TRINIDAD EN LA
SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS
DE AQUINO**

Torres Cox, Daniel Elías

Anotaciones a la Trinidad en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino / Daniel Elías

Torres Cox. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Daniel Elías Torres Cox, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-42-4286-0

1. Santísima Trinidad. I. Título.

CDD 235



<http://phantasmata.wixsite.com/phantasmata>

ANOTACIONES A LA TRINIDAD EN LA SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

DANIEL TORRES COX



Phantasmata

—Edición independiente—

ÍNDICE

Presentación	p. 1
PRIMERA PARTE: LAS PERSONAS DIVINAS EN GENERAL	p. 4
I. De las procesiones en Dios	p. 6
A. Consideraciones previas	
1. Qué se entiende por <i>procesión</i>	
2. Las potencias espirituales: inteligencia y voluntad	
B. El desarrollo de las procesiones en la Suma de Teología	
1. Las procesiones en Dios son inmanentes	
2. De qué clase son las procesiones inmanentes en Dios	
3. La procesión del Verbo a partir del Padre	
4. La procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo	
5. Sólo hay dos procesiones en Dios	
II. De las relaciones en Dios	p. 17
A. Consideraciones previas	
1. El accidente <i>relación</i>	
2. Clases de relación	
3. La oposición relativa	
B. El desarrollo de las Relaciones en la Suma de Teología	
1. En Dios hay relaciones reales	
2. En Dios, las relaciones se identifican con su esencia	
3. Las relaciones en Dios se distinguen realmente	
4. En Dios se dan cuatro relaciones reales	
III. De las personas divinas en general	p. 27
A. Consideraciones previas	
B. Desarrollo de las Personas divinas en la Suma de Teología	
1. La noción de <i>Persona</i> en general	
2. En Dios, <i>persona</i> significa <i>relación subsistente</i>	
3. En Dios hay sólo tres personas	
i. La persona del Padre y del Hijo	
ii. La persona del Espíritu Santo	
IV. Propiedades, nociones y apropiaciones en Dios	p. 36
1. Las nociones en Dios	
2. Propiedades en Dios	
3. Las apropiaciones en Dios	
4. Aspecto dinámico de las propiedades en Dios	
SEGUNDA PARTE: LAS PERSONAS DIVINAS EN PARTICULAR	p. 44
I. La persona del Padre	p. 45
1. El nombre <i>Principio</i>	

2. El nombre <i>Padre</i>	
i. La paternidad <i>personal</i> o <i>ad intra</i>	
ii. La paternidad <i>esencial</i> o <i>ad extra</i>	
3. El nombre <i>Ingénito</i>	
II. La persona del Hijo	p. 51
1. El nombre <i>Hijo</i>	
2. El nombre <i>Verbo</i>	
3. El nombre <i>Imagen</i>	
III. La persona del Espíritu Santo	p. 57
1. El nombre <i>Espíritu Santo</i>	
i. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo	
ii. El Espíritu Santo procede del Padre <i>por</i> el Hijo	
2. El nombre <i>Amor</i>	
3. El nombre <i>Don</i>	

TERCERA PARTE: CUESTIONES COMPARATIVAS AL INTERIOR DE LA TRINIDAD

p. 67

I. Una esencia, tres personas	p. 68
II. Lo natural y lo voluntario al interior de la Trinidad	p. 70
III. La circuminsesión trinitaria	p. 71
IV. Trinidad y multiplicidad de la creación	p. 76

CUARTA PARTE: LAS MISIONES EN DIOS

p. 78

I. Una aproximación lingüística	p. 79
II. Consideraciones generales acerca de las misiones en Dios	p. 80
1. Relación entre procesiones y misiones	
2. Un nuevo modo de existir	
i. El modo propio de presencia del Creador en todas las creaturas	
ii. Las misiones divinas: el nuevo modo de existir de Dios en las cosas	
III. Las misiones invisibles	p. 85
IV. Las misiones visibles	p. 87

Bibliografía

p. 92

Sobre el autor

p. 94

PRESENTACIÓN

Aristóteles empieza su metafísica con una frase algo desafiante. Y digo algo desafiante porque le impone al hombre de todas las épocas un reclamo absoluto en un ámbito en el que tal vez al final sí estaríamos todos de acuerdo, aunque seguramente después de pensarlo un rato: *"Todos los hombres por naturaleza desean saber."*¹ La genialidad de Aristóteles nos deja sin contraargumentos cuando presenta inmediatamente su justificación: de los sentidos, preferimos el de la visión precisamente porque es el que más nos permite conocer. Sin duda, es también el que más nos costaría perder.

Todos los hombres desean saber, sí, pero, ¿saber qué?

Ciertamente, todos los hombres quieren ser felices. De ahí que algo que todos quieren saber es *cómo* ser felices. Difícilmente podríamos encontrar una discusión sobre la cual puedan verse opiniones tan diversas, salvo, tal vez, la cuestión de *qué* es la felicidad.

La Revelación nos manifiesta que la felicidad a la que estamos llamados es — ¿cómo negarlo?— misteriosa. Es misteriosa porque es luminosa. Y es tan luminosa que si quisiera mirarla directamente, nada podría ver. Y claro, podría Dios habernos revelado una definición mediante género y diferencia específica. Pero esa definición, hecha a nuestra medida, habría opacado tanto el misterio que eso que podríamos ver con claridad distaría mucho de lo que es la realidad.

Por eso, el Señor usa imágenes, y nos dice que el Reino de los Cielos es como un banquete de bodas (Mateo 22); por eso el Apocalipsis habla de una ciudad santa, celestial (Apocalipsis 21); por eso el Apóstol habla del cielo como un estar con el Señor (1 Tesalonicenses 4, 17); y por eso también el Apóstol habla del cielo como una visión de Dios cara a cara (1 Corintios 13, 12). ¿Cuál describe mejor la Bienaventuranza eterna? Todas juntas.

En el presente trabajo, pretendemos profundizar en una de ellas —la última señalada— de la mano de Santo Tomás. En efecto, la Primera Carta a los Corintios, en el pasaje indicado, señala: *"Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido."*

¿De qué se trata el presente trabajo? De limpiar el espejo para ver un poco mejor. De tratar de mirar con algo de más claridad eso que ahora sólo puedo ver de manera parcial, y que entonces veré cara a cara. Y si me dispongo a recorrer este camino sin la luz de la fe, pierdo de vista el misterio. ¿Por qué?

Porque cuando el Señor revela que nuestra felicidad consiste en verlo cara a cara no habla de un conocimiento puramente intelectual. Por eso caracteriza el cielo no sólo como una visión, sino también como un estar con Él, como una Ciudad, como un Banquete. Si se trata de un conocimiento, es un conocimiento que implica una unión vital. De hecho, cuando conozco algo, me uno a eso que conozco al punto tal que lo conocido de alguna manera *está en mí*.

¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro I, capítulo 1, 980a, 20

La participación de esa visión divina en este mundo me da la Revelación, y adhiero a ella por la fe. La fe se entiende entonces no sólo como una aceptación de aquellas verdades que Dios ha querido revelar. Se entiende también como una adhesión vital, participación en este mundo de esa unión íntima que será plena y total en el Cielo.

Sin fe, ciertamente puedo acercarme al estudio de la Trinidad en Santo Tomás, pero no estaré recorriendo el mismo camino que él recorrió. Puedo ir en la misma dirección que él y hasta creer que sigo sus pasos. Pero mientras él se eleva a la contemplación del misterio y se acerca cada vez más la visión cara a cara del Dios-Amor, corro el riesgo de quedarme abajo, en una erudición vacía, con páginas rebosantes de conjugaciones y declinaciones en latín, pero privadas de vida.

Ciertamente, uno recorre un itinerario espiritual cuando se acerca al Tratado de la Trinidad de la Suma de Teología de Santo Tomás. Pero es cierto también que a veces el esfuerzo de acercarse a la Suma sin una cierta formación previa puede resultar un tanto arduo. Por eso este trabajo.

Lo denomino *Anotaciones* para evitar un nombre que pueda resultar pretencioso. Más aun cuando para acercarme a una mejor comprensión de los textos de Santo Tomás me he servido de dos grandes estudiosos de su legado trinitario. Estos son Cuervo — quien escribe las introducciones de la BAC— y Emery. De este último, usé principalmente una obra que está sólo en inglés, por lo que elaboré traducciones propias.

En cuanto a los textos de Santo Tomás, en lo que se refiere al tratado de la Trinidad en la Suma de Teología (Primera parte, cuestiones 27 a 43), tomé como fuente principal los textos de la Edición Leonina. Si bien en algunos casos usé como ayuda alguna versión en español, todas las citas del Aquinate son traducciones propias. Las referencias bibliográficas completas están al final del trabajo.

En cuanto a las citas bíblicas, las que están en español fueron sacadas de la Biblia de Jerusalén (1999).

Como se ve en el índice, he dividido el presente trabajo en cuatro grandes partes: las Personas divinas en general, las Personas divinas en particular, cuestiones comparativas al interior de la Trinidad, y las misiones en Dios. El orden de los temas tratados, salvo breves variaciones, es el que sigue Santo Tomás en la Suma de Teología.

Nótese que, en la Suma de Teología, Santo Tomás encara el tratado de Dios-Trino después de haber hablado de Dios-uno. De ahí que habrán cosas que no se comprenderán del todo sin ciertas nociones previas relativas al abordaje del Aquinate sobre la naturaleza divina (Ej. simplicidad, eternidad, perfección, etc.).

Nótese también que Santo Tomás no intenta probar la Trinidad en Dios. La Trinidad es un dato cuya certeza nos viene sólo por la fe. Lo que hace Santo Tomás es presentar un modelo que ayuda a entender mejor el misterio, pero el modelo no agota ni mucho menos prueba el misterio.

Es importante remarcar que he tratado de ser lo más fiel que me fue posible a los textos del Aquinate, en orden a exponer de la mejor manera posible su pensamiento. Sería reconfortante que alguno que lea este trabajo se anime luego a acercarse directamente a sus textos, ayudado, seguramente, de alguna buena traducción.

Finalmente, en adelante, cambiaré el modo de expresarme del *yo* por el *nosotros*,

pero no sólo en orden a abordar los temas con un poco más de seriedad. Estoy convencido de que, de alguna manera, cada vez que uno se acerca al estudio de la Trinidad, nunca lo hace *solo*.

Este material es de libre difusión.

Daniel Torres Cox
Seminarista de FASTA

PRIMERA PARTE:
LAS PERSONAS DIVINAS EN GENERAL

Los *Credos* o *Símbolos* son un conjunto de fórmulas en las que están contenidas las verdades sustanciales de nuestra fe². Si bien a lo largo de la historia la Iglesia ha elaborado —y rezado— muchos símbolos, hoy son dos con los que, en la liturgia, profesamos nuestra fe: El Credo de los Apóstoles, y el Credo Niceno-constantinopolitano. Nos interesa especialmente este último.

El Credo Niceno-constantinopolitano no sólo se caracteriza por ser más largo, sino por tener formulaciones más "técnicas". Ello no es de extrañar, pues los grandes hitos de su elaboración se dieron en el marco de dos Concilios Ecuménicos: El Concilio I de Nicea (325) y el Concilio I de Constantinopla (381). Fue en este último donde adoptó una redacción oficial, por más que a la fecha haya sufrido algunas modificaciones.

Del Credo en cuestión, tal como se encuentra en su versión actual, nos interesa centrarnos en dos afirmaciones claves para el estudio trinitario. La primera se refiere al Hijo:

"Creo (...) en un solo señor Jesucristo, Hijo único de Dios, y nacido del Padre antes de todos los siglos; (...)"

Y la segunda afirmación, al Espíritu Santo:

"Creo (...) en el Espíritu Santo (...) que procede del Padre y del Hijo (...)"

Estas afirmaciones, que tocan el núcleo de nuestra fe, nos sitúan frente a una misteriosa verdad. ¿En qué consiste ésta? En que, en el interior de la Trinidad, el Hijo tiene su origen en el Padre; y el Espíritu Santo, en el Padre y el Hijo. En la Trinidad, pues, hay un *ordo originis* —un *orden de origen*—. Es una verdad que creemos y que, al creerla, nos permite mojarnos en la orilla del inconmensurable mar del Misterio de los Misterios que constituye el corazón mismo de nuestra fe. En efecto, creemos en un Dios trino: tres Personas divinas, y un solo Dios.

El punto de partida siempre es la Revelación, y para llegar a entender cómo en Dios puede darse la realidad de tres Personas, el Aquinate nos propone un camino en tres etapas: procesiones-relaciones-personas. El punto de llegada es la existencia de las tres Personas divinas. ¿Qué implica esta realidad personal dentro de la Trinidad? Para entenderlo de la mano de Tomás, es necesario hablar primero de las procesiones en Dios, y luego de las relaciones en Él. De ahí que empecemos con las procesiones.

² Cfr. SAENZ, Alfredo, S.J. *Estudio preliminar*. En: Catecismo Tomista: El Credo, el Padrenuestro y los Mandamientos comentados. Segunda edición. Buenos Aires, Gladius / Vórtice, 2011, p. 16

I. DE LAS PROCESIONES EN DIOS

A. CONSIDERACIONES PREVIAS

1. Qué se entiende por *procesión*

En Dios, ¿hay procesiones? ¿De dónde sacó ese término Santo Tomás? Lejos de inventarlo, fue tomado de la traducción latina de la Biblia. En latín, *procesión* se dice *processio*, y dicho término está presente en dos textos bíblicos claves para hablar de la Trinidad. El primero se refiere al Hijo, y lo encontramos en Juan 8, 42:

"(...) <i>ego enim ex Deo <u>processi</u></i> (...)"		"(...) <i>en efecto, yo <u>procedo</u> de Dios</i> (...)"
--	--	---

El segundo se refiere al Espíritu Santo, y lo encontramos en Juan 15, 26:

"(...) <i>Spiritum veritatis, qui a Patre <u>procedit</u></i> (...)"		"(...) <i>el Espíritu de verdad que <u>procede</u> del Padre</i> (...)"
--	--	---

Santo Tomás hace referencia a ambos textos para referirse a las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo³.

Ahora bien, es preciso recordar que el texto "original" del Nuevo Testamento no es el latín, sino el griego. ¿Por qué es pertinente este dato? Porque, al momento de traducir ambos textos del griego al latín la traducción no fue del todo precisa. En efecto, el verbo usado en Juan 8, 42 es ἐξέρχομαι —*exérjomai*—, cuya traducción más exacta es *salir*. En cambio, en lo relativo al Espíritu Santo, Juan 15, 26, utiliza el verbo ἐκπορεύομαι —*ekporéuomai*—, que sí puede traducirse más propiamente por *proceder*.

Entonces, ¿Santo Tomás partió de un dato errado? ¿Lo dicho respecto de la procesión del Hijo es equivocado? De ninguna manera. En efecto, con las palabras se quiere hacer alusión a una realidad que, más allá de las precisiones lingüísticas, permanece intacta.

Habiendo dicho esto, ¿qué entendemos por *proceder*? Cuervo, en su introducción a la cuestión 27 de la Suma de Teología, señala: "*Por origen o procesión se entiende la procedencia real que una cosa tiene respecto de otra.*"⁴ Así, en términos sencillos, al hablar de procesión hacemos alusión al origen real de algo. Nótese que se trata de un origen real: cuando decimos que el Hijo procede del Padre, sostenemos que el Hijo *realmente* tiene su origen en Él. No se trata, pues, de un intento explicativo que en nada se corresponde con la realidad que pretende clarificar. En efecto, "(...) *la divina*

³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. I, q27, a1, sed contra; a3, sed contra. En adelante, la *Summa* se citará consignando la referencia a partir de la *pars* correspondiente.

⁴ CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 27*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 22. En adelante, se citará como: "CUERVO. *Introducción a la cuestión 27*". Para citar las demás introducciones del mismo autor usaremos la misma estructura, cambiando sólo el número de la cuestión a la que se refiere, o la referencia a la introducción general a todo el tratado.

Escritura utiliza nombres que significan procesión para referirse a las realidades divinas."⁵

Ahora bien, en estos términos se puede hablar de procesión tanto para referirnos a Dios cuanto a las creaturas. ¿Qué es, pues, lo propio de la procesión divina? Cuervo lo resume con elogiada claridad:

*"En dos palabras lo encierra Santo Tomás: Ordo originis, el orden puro de origen entre dos términos realmente distintos y existentes en Dios, sin movimiento, prioridad ni posterioridad, ni diversidad de naturaleza, ni composición de acto y de potencia, ni transmutación de ningún género, sucesión ni tiempo; sin distinción de causa y efecto ni mezcla alguna de imperfección."*⁶

En las creaturas, las procesiones —origen de algo a partir de otro— están llenas de nociones que implican imperfección: paso de la potencia al acto, temporalidad, diversidad de naturalezas, causalidad exterior, etc. Cuervo aclara que para entender las procesiones divinas debemos dejar de lado todas las nociones que implican imperfección. ¿Qué queda, entonces? El orden de origen: qué persona divina tiene su origen en cuál, sin que ello implique alguna primacía de orden temporal.

En esa línea, Cuervo concluye:

*"Pues si del origen real de una cosa quitamos todas las imperfecciones que este origen arrastra consigo en las criaturas, y lo trasladamos a Dios, nos quedamos solamente con las relaciones reales del que procede respecto de aquel de quien procede, y viceversa, las relaciones que en Dios son subsistentes."*⁷

Lo dicho se verá con mayor claridad cuando analicemos las relaciones en Dios.

2. Las potencias espirituales: inteligencia y voluntad

Para explicar cómo se dan las procesiones en Dios, Santo Tomás toma como punto de partida el modelo trinitario de San Agustín⁸ y lo perfecciona, dándole un auténtico soporte antropológico y metafísico. Así, Cuervo señala que:

"Después de San Agustín, vendrá otro genio, si no tan intuitivo como el

⁵ I, q27, a1, c

⁶ CUERVO. *Introducción a la cuestión 27*, p. 24

⁷ CUERVO. *Introducción a la cuestión 27*, p. 24

⁸ San Agustín hace una comparación entre el verbo mental o palabra interior del alma y el Verbo Eterno (Cfr. *De Trinitate*, XV, 10, 17 y ss.). En esa línea, se refiere al Espíritu Santo como el Don que procede del Padre y del Hijo; es decir, el Amor (Cfr. *De Trinitate*, XV, 17, 29). Así también, en lo que sería más propiamente un modelo psicológico, hace una comparación entre el alma humana y la Trinidad, relacionando al Padre con la memoria, al Hijo con la inteligencia, y al Espíritu Santo con el amor (Cfr. *De Trinitate*, XV, 17, 27).

Obispo de Hipona, sí más constructivo y arquitectónico, que perfeccionará la gran intuición agustiniana, elevándola del orden de un simple ejemplo a la categoría de verdadera analogía metafísica."⁹

En efecto, cuando abordemos la explicación del desarrollo de la Suma se verá cómo el Hijo procede del Padre al modo del acto de la inteligencia, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo al modo del acto de la voluntad. Para entender cómo se dan estas procesiones es preciso dedicar algunas líneas a cómo estos actos se dan en el hombre.

Para el Aquinate, el alma es principio de operación. ¿Qué quiere decir esto? Que todos los actos que realiza el hombre tienen su origen en su alma. Ahora bien, el alma del hombre no opera inmediatamente, sino que posee facultades o potencias a través de las cuales opera. Son, pues, sus *órganos* —en el sentido griego de *órganon*: instrumento.

El Aquinate distingue tres clases de almas, cada una de las cuales tiene potencias que le son propias: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. La primera corresponde sólo a las plantas, la segunda a los animales, y la tercera al hombre. El alma sensitiva posee las potencias del alma vegetativa, pero le agrega otras. De igual modo, el alma racional o espiritual posee las potencias del alma vegetativa y sensitiva, agregando algunas que le son propias: las potencias espirituales.

Las potencias del alma vegetativa son: la potencia nutritiva, la potencia aumentativa, y la potencia reproductiva. Estas potencias permiten a todo viviente alimentarse, crecer y reproducirse.

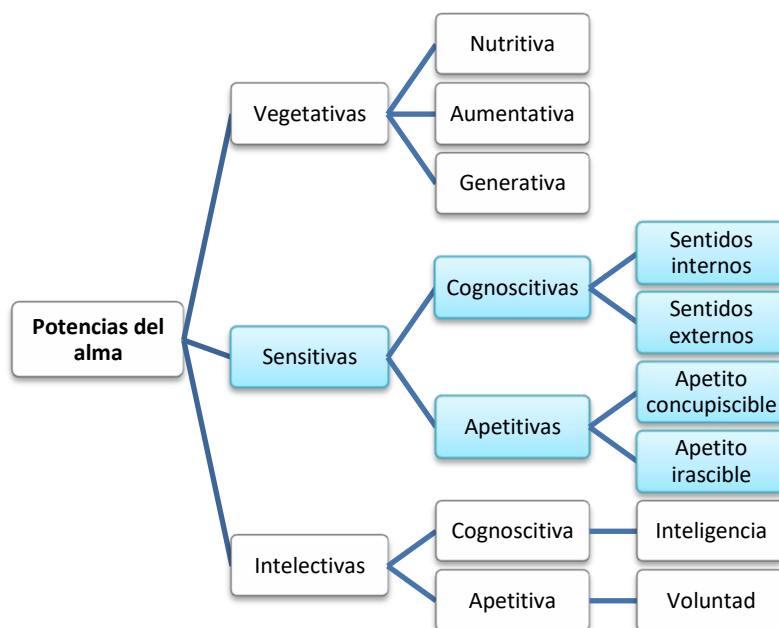
Cuando nos aproximamos al alma sensitiva y espiritual, las potencias que éstas poseen son de dos clases: cognoscitivas y apetitivas. En el alma sensitiva, las potencias cognoscitivas son los sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) e internos (sentido común, imaginación, memoria, estimativa —animales irracionales— o cogitativa —hombre—). Las potencias apetitivas, en cambio, las constituyen el apetito irascible y el apetito concupiscible.

En el alma espiritual —exclusiva del hombre¹⁰—, hay sólo una potencia cognoscitiva y una potencia apetitiva: la inteligencia y la voluntad¹¹.

⁹ CUERVO. *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad*, p. 12

¹⁰ Téngase en cuenta que, si bien los ángeles son también creaturas espirituales y, por lo tanto, poseen inteligencia y voluntad, no se puede decir que ellas tengan alma, pues ésta supone un cuerpo (Cfr. I, q75, a1, c; y q76, a4, ad1). Los ángeles serán formas puras.

¹¹ Para lo expuesto hasta el momento, confrontar: I, q78, a1, c



Las palabras de Cuervo que citamos a continuación manifiestan la necesidad de profundizar un poco más en el análisis:

*"(...) las procesiones divinas necesariamente se verifican por acciones inmanentes del mismo Dios. En todo ser intelectual existen dos acciones inmanentes, la de conocer y la de amar, sin las cuales tampoco es concebible la naturaleza intelectual. Lo cual tiene en Dios una suprema realización."*¹²

Conocer y amar son acciones inmanentes porque sus efectos permanecen en el sujeto que realiza dichos actos. Avancemos paso a paso. En primer lugar, ¿cómo conoce el hombre?

El hombre conoce en virtud de su inteligencia. Al conocer una realidad, el hombre automáticamente elabora un concepto, conocido también como verbo o palabra mental¹³, que es una representación o semejanza de la realidad. Dicho concepto inhiere —*existe en*— en la inteligencia como un accidente¹⁴ —*accidente cualidad*—. Dado que la inteligencia del hombre es limitada, la representación elaborada por éste en virtud de su inteligencia será también limitada. Así, el concepto o verbo mental del hombre no llega a contener o representar totalmente la realidad a partir de la cual fue elaborado.

¹² CUERVO. *Introducción a la cuestión 27*, p. 33

¹³ *Verbum mentis* se traduce más propiamente por *palabra mental*. Ahora bien, no es incorrecto traducirlo por *verbo mental* siempre y cuando se tenga presente que se trata de un sujeto y no de una acción. Así es como se entiende la palabra Verbo aplicada a la segunda persona de la Trinidad.

¹⁴ Aristóteles clasifica todas las realidades que son susceptibles de existir en 10 modos de ser o predicamentos: uno sustancial y nueve accidentales. Todo lo que existe puede existir *en sí mismo* —modo de ser sustancial— o existir *en otro* —modo de ser accidental—. El Juan es una sustancia, mientras que el color es un accidente. En efecto, el color no existe en sí mismo, sino en otra realidad: Ej. un cabello negro de Juan. Lo mismo ocurre con nuestros conceptos: existen en nuestra inteligencia. Sobre la distinción entre sustancia y accidente se profundizará más al hablar de las relaciones en Dios.

Ahora bien, la mente divina carece de tal limitación. De ahí que el Verbo Eterno que procede de aquélla es en todo idéntico a la realidad a partir de la cual es engendrado, que es la propia naturaleza divina. De ello se desprende que el Verbo Eterno no es un accidente limitado de la mente divina —como ocurre en el hombre—, sino que posee de modo pleno y total la naturaleza de la divinidad.

Podemos tratar de explicar esto de manera más sencilla. El hombre, cuando conoce una mesa, elabora mediante su inteligencia una representación mental de la misma: el concepto *mesa*. Dado que la inteligencia del hombre es limitada, el concepto *mesa* elaborado por él no contiene todas las perfecciones que la mesa tiene en la realidad. Vayamos ahora a la Trinidad. ¿Qué es lo que conoce el Padre? Su propia naturaleza divina. Ahora bien, dado que la inteligencia divina carece de limitaciones, la "representación mental" elaborada por ella posee todas las perfecciones de la realidad a partir de la cual fue elaborada, que es la misma naturaleza divina. De ahí que el Verbo Eterno que procede del Padre posee la naturaleza divina en toda su plenitud. Nótese que no se trata de dos —o tres— naturalezas divinas, sino de una sola: la única y misma naturaleza divina.

Demos un paso más. En segundo lugar, ¿cómo ama el hombre?

El hombre ama en virtud de su voluntad. Ahora bien, el hombre sólo puede amar aquello que conoce, por lo que, de partida, queda establecido ya un orden entre el conocimiento y el amor. Así también, el amor supone al menos dos: un amante y un amado.

El verbo mental o concepto tiene una dimensión estática: busca reflejar la realidad conocida. Cuando el verbo mental es llevado al plano de la voluntad, adquiere una dimensión dinámica: mueve al sujeto hacia la realidad conocida. Así, la realidad conocida ya no sólo es objeto de representación, sino que pasa a ser objeto de amor.

En el hombre no es posible afirmar que haya propiamente una suerte de *verbo* o *palabra de la voluntad*: lo conocido no adquiere un nuevo modo de existencia en la voluntad inhiriendo en ella a modo de accidente. Como accidente, lo conocido permanece sólo en la inteligencia, pero adquiere una nueva dimensión —dimensión dinámica— al ser llevado al plano de la voluntad. Y así se puede afirmar que lo conocido está en el cognoscente como representación, y que el amado está en el amante como fuente de movimiento o de atracción.

Ahora bien, lo que en virtud de la voluntad del hombre se da como una nueva dimensión, en Dios se da a modo de procesión. En efecto, el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre; y aquello que los une —su amor mutuo— es enteramente igual a ellos —de la misma naturaleza— y constituye una nueva procesión.

Lo expuesto quedará más claro cuando se aborden los textos del Aquinate en la Suma.

B. EL DESARROLLO DE LAS PROCESIONES EN LA SUMA DE TEOLOGÍA

Hechas las aclaraciones del punto anterior, los textos del Aquinate no deberían presentar tanta dificultad. En la medida de lo posible, trataremos de que sean los textos los que hablen por sí mismos, dedicando algunas líneas a algún comentario sólo cuando

resulte oportuno.

Nos remitiremos principalmente a la cuestión 27 de la primera parte de la Suma, que es donde Santo Tomás desarrolla lo referido a las procesiones en Dios.

1. Las procesiones en Dios son inmanentes

En primer lugar, Santo Tomás se pregunta si en Dios hay procesiones. Lo esencial de este punto es que el Aquinate distingue entre dos clases de procesiones: *ad intra* o inmanentes y *ad extra* o transeúntes; siendo que las procesiones en las que se funda la Trinidad son inmanentes. Recordemos que las acciones inmanentes son aquellas cuyos efectos permanecen en el mismo agente —es decir, en quien realiza la acción—. En cambio, las acciones transeúntes son aquellas cuyos efectos recaen sobre alguien distinto de quien realiza la acción.

En efecto, estas dos clases de procesiones dependen de las acciones que les dan origen:

*"Como toda procesión se da en correspondencia con alguna acción, según una acción que tienda al exterior habrá una procesión hacia el exterior (ad extra). Así también, según una acción que permanezca en el mismo agente habrá una cierta procesión hacia el interior (ad intra). Y esto se manifiesta máximamente en el intelecto, cuya acción —entender— permanece en el que entiende."*¹⁵

Lo expuesto es bastante claro. Habiendo dos clases de procesiones, Santo Tomás señala que sólo es posible aplicar a la Trinidad las procesiones en sentido inmanente¹⁶:

*"En consecuencia, la procesión no debe ser considerada según el modo como se da en los seres corporales, bien como movimiento local, bien como la acción de alguna causa hacia un efecto exterior (...) sino según emanación inteligible, como la palabra inteligible respecto de quien la dice. Y así la fe católica afirma la procesión en Dios."*¹⁷

2. De qué clase son las procesiones inmanentes en Dios

Santo Tomás parte del hecho de que son dos las operaciones de la naturaleza intelectual: inteligencia y voluntad. Así, señala:

¹⁵ I, q27, a1, c

¹⁶ En efecto, el Aquinate señala que los errores de Arrio —para quien el Hijo es la primera creatura del Padre— y de Sabelio —para quien las tres personas son modos de una misma divinidad— parten de entender las procesiones únicamente como *ad extra*. En efecto, el primero afirma que la procesión del Hijo es real, pero dado que sólo pueden haber procesiones *ad extra*, el Hijo debe ser una creatura. Así también, el segundo, al considerar que sólo hay procesiones *ad extra*, niega que haya cualquier tipo de procesión en la Trinidad, negando la Trinidad misma (Cfr. I, q27, a1, c).

¹⁷ I, q27, a1, c

*"En la naturaleza intelectual, esta acción es la acción del intelecto y la acción de la voluntad. La procesión del verbo se da según la acción intelectual. Ahora bien, hay otra procesión que se da en nosotros según la operación de la voluntad, a saber, la procesión del amor, según la cual el amado está en el que ama; así como por la concepción del verbo mental la cosa dicha o conocida está en el que conoce."*¹⁸

Dicho esto, concluye señalando: *"De donde además de la procesión del Verbo, se afirma otra procesión en Dios, la cual es la procesión del amor."*¹⁹

Se ve con claridad cómo el Aquinate recurre a una analogía que tiene como punto de partida las potencias propias de las creaturas espirituales —inteligencia y voluntad— para explicar las procesiones intratrinitarias.

3. La procesión del Verbo a partir del Padre

Santo Tomás se pregunta si en Dios alguna procesión puede llamarse *generación*²⁰. Dirá que sí. Se trata, pues, del nombre propio de la procesión del Verbo al interior de la Trinidad. Toma este nombre del Salmo 2, cuyo versículo 7 señala: *"Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado."*

Para explicar cómo esto puede ser posible, señala que *generación* puede tomarse en dos sentidos. En un primer sentido, y de manera general, se aplica a *"(...) todas las cosas generables y corruptibles"*²¹. Y así, *"(...) la generación no es otra cosa que el paso del no-ser al ser"*²² —o, dicho en términos más coloquiales, del no-existir al existir—. En sentido propio, estamos hablando de **creación**. El Doctor angélico se negará a aplicar este primer sentido a la Trinidad, pues ello implicaría que afirmar que el Verbo es una creatura y no el mismo Dios.

En un segundo sentido, se habla de generación aplicándola *"(...) en sentido propio a los seres vivientes (...)"*²³. Y así, la generación *"(...) significa origen de algún viviente a partir de un principio viviente al que se está unido (...)"*²⁴. En efecto, lo propio de la generación de los vivientes es **nacer**, de modo que el que nace —el *engendrado*— siempre lo hace a partir de un viviente —el que engendra— al que está físicamente unido, al menos en alguna etapa de la generación.

El Aquinate dirá que sí es posible de hablar de generación en Dios, pero sólo en este segundo sentido. ¿Se aplica entonces a Dios la generación tal cual se da en los vivientes? No: es necesario aplicar a Dios este segundo sentido de generación de manera analógica. En efecto, dejaremos de lado el modo cómo se da esta generación en los vivientes y tomaremos sólo la **razón** de tal generación:

¹⁸ I, q27, a3, c

¹⁹ I, q27, a3, c

²⁰ Cfr. I, q27, a2, c

²¹ I, q27, a2, c

²² I, q27, a2, c

²³ I, q27, a2, c

²⁴ I, q27, a2, c

*"Ahora bien, si existe algún viviente cuya vida no pasa de la potencia al acto, la procesión —si se encuentra en tal viviente— excluye totalmente el primer sentido de generación; sin embargo, puede darse la razón de la generación que es propia de los vivientes."*²⁵

Cuando indagamos por la *razón* de la generación, buscamos conocer lo que es propio de ésta, aquello por lo que la generación es tal. Siendo esto así, ¿cuál es la razón de este segundo sentido de generación que podemos aplicar a Dios? El proceder de un viviente al que se está unido y, en consecuencia, con el que se posee la misma naturaleza:

*"(...) la razón de tal generación requiere que [el que procede] proceda según la razón de la semejanza en la naturaleza de la misma especie, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo."*²⁶

¿Y cuál es el modo de esta generación que se da en los vivientes y no se puede aplicar a Dios? El implicar materialidad —y, en consecuencia, temporalidad— y el paso de la potencia al acto, lo cual introduciría cambios en Dios.

Así, el Verbo divino:

*"(...) procede por modo de la acción inteligible, la cual es operación vital unida al principio (...). De donde la procesión del Verbo en Dios se llama generación, y el mismo Verbo que procede se llama Hijo."*²⁷

Como ya se ha hecho notar, se trata de una procesión *según la razón de la inteligencia*. Si bien nos acercamos a ella a partir de nuestro modo de conocer, el Aquinate señala oportunamente que nuestro modo de conocer no es igual al de Dios:

*"(...) en nosotros, entender no es la misma sustancia del entendimiento. En efecto, el verbo [mental] que procede en nosotros según nuestra operación intelectual no es de la misma naturaleza que aquello de lo cual procede, de donde no le compete propiamente la razón de la generación. En cambio, el entender de Dios es la misma sustancia del que entiende (...) de donde el Verbo que procede tiene la misma naturaleza subsistente."*²⁸

A fin de aclarar lo expuesto, es oportuno citar a Cuervo, quien señala:

"(...) sabemos que las procesiones inmanentes de las criaturas intelectuales, en las que la acción se distingue realmente del sujeto, son algo accidental, de naturaleza y existencia distintas del sujeto, y van siempre acompañadas

²⁵ I, q27, a2, c

²⁶ I, q27, a2, c

²⁷ I, q27, a2, c

²⁸ I, q27, a2, ad2

de sucesión y de composición de acto y potencia, de movimiento, etc. Mas en Dios se identifican con la esencia divina, porque su entender y su querer es su ser. Por eso en las procesiones divinas no se da sucesión, ni prioridad y posterioridad, ni composición de acto y de potencia, ni movimiento, ni diversidad alguna de tiempo o de naturaleza, sino que son eternas con la misma eternidades de Dios."²⁹

Dios es simple; es decir, en él no hay composición alguna. En efecto, Dios reúne en sí mismo todas las perfecciones de un modo eminente en una perfecta y simple unidad. De ahí que no decimos que Dios *tiene* inteligencia, sino que Dios es su mismo entender³⁰. En este sentido, el Verbo que procede de Él a modo de procesión del entendimiento —generación— tiene la misma naturaleza divina: es el mismo Dios. Por eso, en alusión a la unidad de las Personas divinas, el Aquinate puede señalar que "(...) *el Verbo divino es perfectamente uno con Aquél de quien procede.*"³¹

4. La procesión del Espíritu Santo a partir del Padre y del Hijo

Santo Tomás se propone explicar cómo la procesión del Espíritu Santo es distinta a la procesión del Hijo. Para el análisis de este punto, se debe tener en cuenta lo ya dicho al señalar lo propio de la inteligencia y la voluntad como potencias espirituales.

En primer lugar, el Doctor angélico explica la distinción que hay entre el modo de pasar de la potencia al acto del entendimiento y de la voluntad:

"(...) esta es la diferencia entre el entendimiento y la voluntad: el intelecto pasa al acto por el hecho de que la cosa entendida está en el intelecto según la semejanza de aquélla. Ahora bien, la voluntad pasa al acto no porque alguna semejanza de lo deseado esté en la voluntad, sino por el hecho de que la voluntad tiene cierta inclinación hacia la cosa deseada."³²

A continuación, el Aquinate aplica esta distinción a Dios, marcando lo propio de la procesión según la razón del entendimiento y de la procesión según la razón de la voluntad. Finalmente, concluye que el Espíritu Santo procede sólo según esta última:

"En efecto, la procesión que responde a la razón del entendimiento se da según razón de semejanza, y en este sentido puede haber razón de generación, pues todo el que genera —generante— genera algo similar a sí. Ahora bien, la procesión que responde a la razón de la voluntad no se considera según la razón de semejanza, sino más bien según la razón del que impulsa y del que mueve hacia algo. Y por eso lo que procede en Dios por modo de amor no procede como generado o como Hijo, sino más bien

²⁹ CUERVO. *Introducción a la cuestión 27*, p. 32

³⁰ Cfr. I, q14, a4

³¹ I, q27, a1, ad2

³² I, q27, a4, c

como Espíritu."³³

Profundizando en esta procesión del amor, Santo Tomás señala:

*"(...) la semejanza pertenece de manera distinta al verbo y al amor. En efecto, al verbo pertenece en cuanto él mismo es cierta semejanza de la cosa conocida, como el generado es semejante al que genera. Sin embargo, pertenece al amor no en cuanto el amor sea cierta semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio para amar. De donde no se sigue que el amor sea generado, sino que lo generado sea principio de amor."*³⁴

Este párrafo es importante no sólo porque ayuda a aclarar la distinción ya expuesta entre la procesión según la razón del entendimiento y según la voluntad, sino porque introduce una nueva distinción entre ambas: en la medida que lo generado es principio de amor, hay un orden interno entre ambas procesiones. Cuervo sintetiza ambas diferencias:

*"(...) se distingue de la del verbo en que no se verifica según la razón de semejanza, sino a la manera de impulso vital amoroso e inhesivo con el amado en sí mismo. Se distingue, además, en que el verbo procede sólo del entendimiento, mientras que a la emanación de la voluntad concurre juntamente con ella el entendimiento."*³⁵

En efecto, el propio Santo Tomás señala en qué sentido es posible hablar de un orden entre ambas procesiones:

*"(...) aun cuando en Dios la voluntad y el entendimiento no se distingan, sin embargo, es de la razón de la voluntad y del entendimiento que las procesiones que se dan según la acción de uno y otro se hallan según cierto orden. En efecto, la procesión del amor no se da sino en orden a la procesión del verbo: la voluntad nada puede amar que no esté concebido en el entendimiento."*³⁶

Y concluye señalando:

*"(...) en Dios se identifican la voluntad y el entendimiento; sin embargo, dado que de la razón del amor es no proceder sino a partir de la concepción del entendimiento, en Dios la procesión del amor tiene una distinción de orden respecto de la procesión del verbo."*³⁷

³³ I, q27, a4, c

³⁴ I, q27, a4, ad2

³⁵ CUERVO. Introducción a la cuestión 27, p. 30

³⁶ I, q27, a3, ad3

³⁷ I, q27, a3, ad3

A modo de síntesis de lo expuesto hasta el momento, la procesión del Verbo y la procesión del Espíritu Santo se diferencian por dos motivos:

- i. **Por la operación propia del entendimiento y la voluntad.**- El entendimiento posee lo conocido a modo de semejanza: *genera* una semejanza de lo conocido. Lo propio de la voluntad, en cambio, no es generar una semejanza del amado sino tender hacia él.
- ii. **Por el orden que hay entre entendimiento y voluntad.**- No se ama lo que no se conoce. De ahí que primero se da la procesión según la razón del entendimiento — generación del Verbo—; y es recién a partir de la generación del Verbo que se da la procesión del amor —procesión del Espíritu Santo— según la razón de la voluntad. Así, el Hijo procede sólo del Padre, mientras que "(...) *Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y su origen no tiene razón de generación como en el Hijo.*"³⁸

Para finalizar, si la procesión del Verbo se denomina *generación*, ¿cómo denominamos entonces la procesión del Espíritu Santo? Recordemos que *generación* — al igual que *procesión*— tiene origen bíblico. Dado que en la Biblia no hay un nombre especial para la procesión del Espíritu Santo, el Aquinate propone llamarla *espiración*, por ser la procesión del Espíritu:

*"(...) en Dios, la procesión no tiene un nombre propio o especial a no ser generación. De donde la procesión que no es generación permanece sin un nombre especial. Ahora bien, puede ser llamada espiración, porque es la procesión del Espíritu."*³⁹

5. Sólo hay dos procesiones en Dios

Santo Tomás se pregunta si en Dios, además de las dos ya señaladas, hay más procesiones. Responde que no.

Empieza aclarando que las procesiones que dan origen a las distintas personas al interior de la divinidad sólo pueden ser originadas por acciones inmanentes. En efecto, señala que "(...) *las procesiones en la divinidad no pueden ser tomadas sino a partir de acciones que permanecen en el agente.*"⁴⁰ Al respecto, no se excluye que la creación proceda de Dios, sino que dicha procesión, dado que no permanece al interior de la divinidad, no da origen a una persona divina⁴¹.

Ahora bien, ¿cuáles son las operaciones inmanentes del espíritu? Son sólo dos: conocer y amar. De ahí que sólo es posible hablar de dos procesiones en Dios:

³⁸ CUERVO. *Introducción a la cuestión 27*, p. 26

³⁹ I, q27, a4, ad3

⁴⁰ I, q27, a5, c

⁴¹ Cfr. I, q27, a5, ad1

*"(...) las operaciones en la naturaleza intelectual y divina son dos: entender y querer (...). Así pues, resta concluir que en Dios no puede haber otra procesión sino la del verbo y la del amor."*⁴²

Nótese que Santo Tomás no está *probando* que no puede haber más procesiones en Dios. Que haya sólo dos procesiones —y tres Personas divinas— es un dato que da por cierto desde el principio, pues constituye un dato de fe al que la razón por ella misma no puede acceder. Lo que ofrece aquí es un argumento de conveniencia, una explicación, mas no una prueba categórica.

Con esto hemos terminado el análisis de las procesiones. Pasaremos ahora al segundo momento del análisis: las relaciones al interior de la Trinidad. En efecto se verá cómo estas dos procesiones dan origen a cuatro relaciones al interior de la Trinidad, a partir de las cuales se explicará la existencia de las tres Personas divinas.

II. DE LAS RELACIONES EN DIOS

A. CONSIDERACIONES PREVIAS

Las dos procesiones divinas darán origen a cuatro relaciones en Dios: paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva o procesión. La consideración de las relaciones se plantea así como una suerte de bisagra entre las procesiones y las Personas divinas.

Al igual que hicimos al analizar las procesiones, antes de proceder con el análisis del planteo de Santo Tomás en la Suma, también aquí resulta oportuno plantear algunas consideraciones previas.

1. El accidente *relación*

Santo Tomás acepta la existencia de relaciones en Dios. Ahora bien, rechaza la posibilidad de que dichas relaciones se den como un modo de ser accidental. ¿Por qué? Porque ello implicaría admitir composición en la esencia de Dios, lo cual atentaría contra su absoluta simplicidad y perfección. Ahora bien, para entender cómo se dan las relaciones en Dios parte del análisis de la relación como modo de ser accidental. Por eso nos detenemos en primer lugar sobre este punto.

Santo Tomás sigue a Aristóteles al señalar que existen diez modos de ser; es decir, diez maneras como las cosas pueden existir. ¿Qué quiere decir esto? Que cualquier cosa que exista puede ser clasificada en alguno de estos modos. Estos diez modos de dividen en dos: un modo de ser sustancial —sustancia— y nueve modos de ser accidentales.

Lo propio de la sustancia es existir en sí misma —*ser* con un *esse*⁴³ propio—. Lo

⁴² I, q27, a5, c

⁴³ El término *esse* podría traducirse como *acto de ser*. Hace alusión al co-principio actual de la composición metafísica última de toda realidad creada: esencia y *esse* (acto de ser). Todo ser, en cuanto "tiene" *esse*, existe. Se suele también traducir *esse* por "existencia", aunque dicho término no es del todo

propio de los accidentes, en cambio, es inherir —*existir en*— en la sustancia. Dicho esto último de un modo más técnico, los accidentes no poseen un *esse* propio, sino que *son* con el *esse* de la sustancia. Así, por ejemplo, Pedro posee un modo de ser sustancial —*es en sí mismo*—, mientras que el color rubio de su cabellera no existe en sí mismo —nadie ha visto al "color rubio" caminando por la calle—, sino que existe en el cabello de Pedro —*existe en la sustancia*.

Los modos de ser accidentales son nueve, siendo uno de ellos la *relación*: cantidad, cualidad, relación, hábito, cuando, ubicación, posición, acción, pasión. Ahora bien, en todo accidente, es posible distinguir dos elementos: uno que es común a todos ellos, y uno que les es propio. El elemento que es común a todos es el que los diferencia de la sustancia y, en palabras de Cuervo, "(...) *es su inherencia en un sujeto, pues es propio de todo accidente existir en otro (...) por el contrario, la substancia se define como existiendo en sí misma.*"⁴⁴

Ahora bien, todo accidente posee algo que le es propio —*razón propia*—, que es "(...) *lo que lo constituye en categoría distinta de los demás (...)*"⁴⁵. Así, por ejemplo, ¿cuál es la razón propia de la cantidad? Hacer que un cuerpo sea divisible en partes internas, de modo tal que cada una de ellas sea algo uno y determinado⁴⁶. De este modo, todo cuerpo que posee cantidad puede ser dividido en partes internas.

En esa línea, ¿cuál es la razón propia de la relación? Lo propio de la relación es que algo esté ordenado a otro. Así, Santo Tomás señala que la relación es un "*respectum ad aliud*"⁴⁷; es decir, una *referencia a otro*. En la misma línea, Cuervo señala que lo específico de la relación "(...) *consiste en un orden o referencia entre dos cosas distintas (...)*"⁴⁸.

Ahora bien, ¿por qué es importante esta distinción que acabamos de hacer? Porque Santo Tomás, usando con mucha libertad a Aristóteles, hará esta distinción para aplicar a Dios únicamente lo propio de la relación —orden de uno a otro—, dejando de lado el elemento común, que consiste en existir a modo de accidente. Así, en Dios, la relación no será un accidente, sino que se identificará con la esencia divina. Esto se verá con más claridad más adelante.

Es preciso hacer una aclaración más. En cuanto accidente, la relación no es algo "que flota" entre dos términos, sino **es algo que existe realmente en cada uno de ellos**. En efecto, la relación entre un padre y un hijo requiere necesariamente la presencia de ambos; no es algo que está *entre* los dos, sino *en* cada uno de ellos. Así, la paternidad, como *relación*, está en el padre y no en el hijo, por más que requiera del hijo para existir. De igual modo, la filiación está en el hijo y no en el padre, por más que requiera del padre para existir. De ahí que la vinculación padre-hijo da origen a dos relaciones distintas: paternidad y filiación.

preciso.

⁴⁴ CUERVO. *Introducción a la cuestión 28*, p. 57

⁴⁵ CUERVO. *Introducción a la cuestión 28*, p. 57

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, libro V, capítulo 13, 1020a, 5-10

⁴⁷ I, q28, a1, c

⁴⁸ CUERVO, Manuel. *Introducción a la cuestión 28*, p. 58

2. Clases de relación

Es importante distinguir entre dos clases de relación: relación real y relación de razón. En palabras de Cuervo:

*"No significando la relación, en su concepto propio y específico, más que orden de una cosa a otra, es manifiesto que igualmente puede ser real que de razón, según que ese orden exista realmente en las cosas o tan sólo en el entendimiento que lo concibe y establece."*⁴⁹

Así, la **relación real** es aquella en la que el orden o respectividad de los términos se da en la realidad. Es el caso, por ejemplo, de las relaciones de paternidad y filiación. En efecto, ambas existen al margen de que uno piense en ellas o no, pues el hecho de que sean —o no— pensadas en nada afecta que un hijo haya sido engendrado. De este modo se da la relación como accidente, y se dan también las relaciones en Dios.

Las relaciones de razón, en cambio, existen *sólo, por, y en* el pensamiento. En efecto, se trata de un orden puesto única y exclusivamente por la inteligencia, pues no se da en la realidad. Se da, por ejemplo, cuando afirmo: "Pedro es semejante a Pedro"; o, dicho en otras palabras, "Pedro es semejante a sí mismo". En esta afirmación, ambos términos de la relación se identifican. Si lo propio de la relación es la respectividad *hacia otro*, este *hacia otro* no se cumple *realmente* en esta afirmación. Esto ya que el primer término —Pedro— no es en la realidad distinto del segundo —Pedro—. Es una relación que se establece sólo en el pensamiento y no se da en la realidad, pues es consecuencia de una separación mental. Si se afirma que las relaciones en Dios son sólo de razón, se negará la realidad de la Trinidad.

3. La oposición relativa

Hasta el momento hemos abordado la relación desde una perspectiva metafísica. Ahora bien, ésta también puede ser abordada desde una perspectiva lógica. Se trata de la misma realidad, pero analizada desde un punto de vista diferente. En la primera perspectiva, se analizó la relación desde el punto de vista de lo que ella es. En esta segunda perspectiva, se analizará la relación según el modo como puede ser predicada.

Desde un punto de vista lógico, hay relaciones que se constituyen como un modo de oposición: la oposición relativa. Si bien no se aplica a todas las relaciones existentes, la noción de oposición relativa será de mucha utilidad, pues se aplicará al interior de la Trinidad.

¿Cuándo hay oposición? Hay oposición cuando el contenido de dos nociones **no puede predicarse de un mismo objeto al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto**. Podemos enumerar cinco clases de oposición, de las cuales nos interesa únicamente la oposición relativa:

⁴⁹ CUERVO. *Introducción a la cuestión 28*, p. 58

- a. **Oposición por contradicción.**- Dos conceptos son contradictorios cuando uno es la negación pura y simple del otro. Ej. blanco y no-blanco.
- b. **Oposición por contrariedad.**- Dos conceptos son contrarios cuando de excluyen por ser ambos positivos y pertenecer al mismo género. Ej. blanco y azul.
- c. **Oposición relativa.**- Dos conceptos son relativos cuando a pesar de excluirse, se reclaman recíprocamente. Ej. padre e hijo.
- d. **Oposición privativa.**- Dos conceptos son privativos cuando uno indica la ausencia de algo que se debe tener por naturaleza, y el otro su tenencia. Ej. ciego y vidente.
- e. **Oposición impropia.**- Dos conceptos son impropriamente opuestos cuando se excluyen sin relacionarse. Ej. pelota y ascensor.

Teniendo en cuenta lo expuesto, ¿por qué entre padre e hijo media una **oposición**? Porque el contenido de cada uno —qué es ser padre y qué es ser hijo— no puede decirse al mismo tiempo de ambos y bajo el mismo respecto. Así, si Juan es padre de Pedro, la relación no puede plantearse al revés. En esta relación, sólo uno puede ser el padre y uno puede ser el hijo. Ahora bien, ¿por qué se trata de una oposición **relativa**? Porque ambos términos —padre e hijo— se reclaman recíprocamente.

Así, en Dios hay oposiciones relativas porque el término de cada una de las relaciones es excluyente. En efecto, hay oposiciones en Dios porque el Padre no es el Hijo; ni ambos, como principio espirador, son el *espirado*, que es el Espíritu Santo. Y sin embargo, dichas oposiciones son relativas porque *Padre* e *Hijo* se reclaman mutuamente, como también *principio espirador* y *espirado*.

B. EL DESARROLLO DE LAS RELACIONES EN LA SUMA DE TEOLOGÍA

Pariendo de las aclaraciones hechas en el punto anterior, nos avocaremos al análisis de las Relaciones en la Suma de Teología, centrándonos en la cuestión 28 de la primera parte de dicha obra.

1. En Dios hay relaciones reales

En primer lugar, Santo Tomás se pregunta si en Dios hay relaciones reales. Él mismo aclara la importancia de esta consideración:

"En efecto, si la paternidad y la filiación en Dios no son reales, se sigue que Dios no es realmente Padre o Hijo, sino que sólo lo es según la razón de la inteligencia, lo cual es la herejía sabeliana."⁵⁰

⁵⁰ I, q28, a1, sed contra

Recordemos que la herejía sabeliana consideraba que Padre, Hijo y Espíritu Santo no eran tres personas distintas sino tres modalidades según las cuales se manifestaba la Una y Única divinidad. Para dicha herejía, la Trinidad no era real.

Santo Tomás sostiene que en Dios sí hay relaciones reales, entendiendo por relación *orden* o *referencia a otro*⁵¹. ¿Cómo llega a esta conclusión? En primer lugar, deja en claro qué clase de procesiones pueden dar origen a relaciones reales:

*"En efecto, cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos —el que procede y aquél del cual procede— convengan en un mismo orden. Y así, es necesario que tengan relaciones reales entre ellos."*⁵²

Lo dicho requiere ser aclarado. ¿Por qué dice que sólo las procesiones que se dan en un mismo orden dan origen a relaciones reales? Porque hay procesiones que, por no darse al mismo nivel, no dan origen a relaciones reales. Tal es el caso, por ejemplo, de la elaboración de un concepto mental, la cual también puede llamarse en sentido genérico *procesión* (mi concepto *procede* de mi inteligencia). En efecto, entre yo mismo y el concepto que he elaborado no hay una relación real: en el fondo, soy sólo yo.

Hay procesiones, en cambio, que sí se dan en un mismo nivel o son de la misma naturaleza. Tal es, por ejemplo, la generación de un hijo: padre e hijo son de la misma naturaleza —naturaleza humana—. Esto ocurre también en Dios: todas las procesiones poseen plenamente la naturaleza divina, de ahí que dan origen a relaciones reales. En palabras de Santo Tomás: *"Así, como las procesiones en Dios son de naturaleza idéntica (...) es necesario que las relaciones originadas a partir de dichas procesiones sean relaciones reales."*⁵³

Dicho de manera sintética: si en Dios hay procesiones reales y dichas procesiones se dan a un mismo nivel —en este caso, son de la misma naturaleza—, dichas procesiones reales dan origen a relaciones reales. Si alguien realmente procede de otro, la relación entre el que procede y aquél de quien se procede es una relación real. En Dios, pues, hay relaciones reales.

A continuación, es preciso hacer un pequeño paréntesis y ocuparnos de un punto en el que Santo Tomás se detiene de manera particular. Se trata de la relación de Dios con las creaturas. Podemos plantear el problema en los siguientes términos: Dado que las creaturas también proceden realmente de Dios, ¿esta procesión da origen a una relación real?

Santo Tomás responde esta pregunta desde dos puntos de vista. En primer lugar, señala que *en* Dios, la relación no es real:

"(...) Dios está fuera del orden de toda creatura; de ahí que, atendiendo a su propia naturaleza, no hay relación con las creaturas. En efecto, no produjo las creaturas por una exigencia intrínseca de su naturaleza, sino

⁵¹ Cfr. I, q28, a1, c

⁵² I, q28, a1, c

⁵³ I, q28, a1, c

por su intelecto y su voluntad (...). Y por eso, en Dios, la relación con las creaturas no es real."⁵⁴

Lo que dice Santo Tomás es que la creación es de un nivel distinto que las procesiones: éstas se mantienen al mismo nivel de la divinidad, mientras que las creaturas son de un orden inferior. Más aún, las procesiones son "exigidas" por la propia esencia o naturaleza divina, mientras que la creación, lejos de ser exigida por la naturaleza de Dios, es libre. Dicho de otro modo, Dios podría no haber creado a las creaturas, pero no podría no-ser Trino⁵⁵. De ahí que la naturaleza divina no demanda o exige una relación real con las creaturas.

A fin de complementar lo expuesto, Emery señala: *"El Hijo no es producido por la voluntad del Padre, como sí las creaturas; por el contrario, es engendrado a partir de la sustancia del Padre, por naturaleza."*⁵⁶

Pero todavía podemos dar un paso más. En efecto, dado que la creación no es exigida por la naturaleza divina, no se identifica con su esencia, por lo que, si la relación con las creaturas fuera real, debería ser un accidente de Dios. Ahora bien, ya que Dios es simple, no admite composición alguna de sustancia y accidentes⁵⁷; y en este sentido es que —vista desde Dios— toda relación con las creaturas debe ser de razón; es decir, puesta por la inteligencia del hombre⁵⁸.

La situación cambia cuando el centro del análisis se sitúa en el hombre. En efecto, Santo Tomás señala que *"(...) en las creaturas, la relación con Dios es real. Esto porque las creaturas están contenidas bajo el orden divino, y es propio de su naturaleza que dependan de Dios."*⁵⁹

¿Por qué esto es así? Porque ninguna creatura se creó a sí misma ni se sostiene a sí misma en el ser. Su ser —*esse*, o *acto de ser*— le viene participado de Dios, siendo Él quien, con un solo y único acto, crea y sostiene en el ser todo lo que existe, todo lo que es. Si desde las creaturas la relación con Dios no fuera real, nada existiría.

2. En Dios, las relaciones se identifican con su esencia

Santo Tomás se plantea a continuación si, en Dios, las relaciones se identifican con su esencia. Esta pregunta es importante porque la relación es un accidente, y en Dios no puede haber composición de sustancia y accidentes⁶⁰. Si no es un accidente,

⁵⁴ I, q28, a1, ad3

⁵⁵ Téngase en cuenta que esta necesidad viene dada por la propia naturaleza divina, y no es exigida por alguna realidad extrínseca. En efecto, en Dios no hay violencia —la cual supone un agente exterior—, ni la búsqueda de un fin externo a Él. Para profundizar sobre este punto, consultar: I, q41, a2, c y ad5; y CUERVO, Manuel. *Introducción a la cuestión 41*, p. 342-344

⁵⁶ EMERY, Giles. *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001. Kindle edition, loc 2512. En adelante se citará como "EMERY, *The Trinity*".

⁵⁷ Cfr. I, q3, a6, c

⁵⁸ A fin de evitar algún tipo de confusión, esta afirmación debe valorarse adecuadamente en su propio ámbito: el de una reflexión teológica con una fuerte impronta metafísica. Sólo en este ámbito esta afirmación se entiende plenamente y queda excluido todo riesgo de malinterpretación.

⁵⁹ I, q28, a1, ad3

⁶⁰ Cfr. I, q3, a6, c

debe entonces identificarse con su esencia. ¿Cómo puede ser esto posible? Es lo que se intenta responder.

Para hacerlo, en primer lugar, hace una doble distinción común a todos los accidentes, la cual ya hemos presentado en los puntos precedentes:

*"(...) en cualquiera de los nueve géneros de accidentes se debe considerar una doble distinción. El primero es el ser [esse] que compete a cada uno de ellos por el hecho de ser accidentes. Y esto común a todos ellos es existir en un sujeto. Lo segundo que puede considerarse de cada uno es la razón propia de cada uno de dichos géneros."*⁶¹

En efecto, según se ha dicho ya, lo común a todos los accidentes es lo que los distingue de la sustancia: mientras que la sustancia posee un *esse* propio —existe en sí misma—, el accidente existe con el *esse* de la sustancia —existe en la sustancia—. De ahí que ningún accidente, considerado como tal, puede identificarse con la sustancia.

Ahora bien, cada accidente posee una razón propia, que es lo que distingue un accidente de otro. ¿Cuál es la razón propia del accidente *relación*? En palabras de Santo Tomás: *"(...) la razón propia de la relación (...) se toma (...) por su referencia a algo externo"*⁶²

¿Qué propone Santo Tomás? Dejar de lado lo común a todos los accidentes —es decir, su ser accidental— y **aplicar a Dios la relación sólo según su razón propia, la cual implica únicamente referencia a otro**. Nótese que esto es posible debido a que la *relación*, al implicar sólo *referencia a otro*, no incluye en su razón propia limitación o imperfección. Por lo tanto, puede aplicarse plenamente a Dios, que es ilimitado y perfecto.

Lo que se sigue de esto, cae por su propio peso:

*"Cualquier cosa que en las creaturas posea un ser [esse] accidental, al ser transferido a Dios, posee un ser [esse] sustancial. En efecto, nada se da en Dios como un accidente en su sujeto, sino que todo lo que hay en Dios es su esencia."*⁶³

Esto requiere una explicación. Todas las perfecciones que hay en las creaturas se dan en ellas de modo imperfecto y limitado. Dado que esas perfecciones son participación de las perfecciones de Dios y Dios es perfecto e ilimitado, dichas perfecciones se dan en Él de modo eminente. Si la esencia de Dios es ilimitada y perfecta, como lo son también cada una de sus perfecciones, es preciso que sus perfecciones se identifiquen con su esencia. Las palabras son insuficientes para describir una realidad Única y simple en la que confluyen de modo eminente todas las perfecciones de aquellas cosas que han sido creadas y más. Pero lo esencial de este punto es que las perfecciones que se dan en las creaturas —y la relación es una de

⁶¹ I, q28, a2, c

⁶² I, q28, a2, c

⁶³ I, q28, a2, c

ellas— se dan en Dios de modo eminente —perfecto, ilimitado, único—, identificándose con su esencia. Así, "(...) *la relación que existe realmente en Dios tiene el ser [esse] de la esencia divina, idéntico completamente a ella.*"⁶⁴

Dicho esto, el Aquinate concluye señalando que:

*"Y así, es manifiesto que la relación que existe realmente en Dios es idéntica a su esencia en cuanto tal [secundum rem], y no difiere sino según la razón [secundum intelligentiae rationem], en cuanto que la relación implica referencia a su opuesto, lo cual no está implicado en el nombre esencia."*⁶⁵

Así, la esencia divina implica que haya dentro de la divinidad realidades que hemos venido a denominar *relaciones*⁶⁶. Se trata de una verdad a la que se llega mediante una elaboración teológica que tiene su punto de partida en un dato de fe. Sin la fe es imposible llegar a conocer esta verdad.

Dado que en Dios las relaciones se identifican con su esencia, no son accidentes, sino **relaciones subsistentes**. Si se identifican con la esencia, ¿cómo se distinguen? Se distinguen en cuanto son relaciones —y toda relación implica un *otro*—, y no en cuanto a la esencia divina. Estas relaciones son reales y, como tales, se distinguen realmente unas de otras, siendo que la manera de establecer la distinción es racional. Profundizaremos en esto último con ocasión del análisis del siguiente punto.

3. Las relaciones en Dios se distinguen realmente

Estamos llegando a uno de los puntos más álgidos de las relaciones en Dios. En efecto, hemos visto que éstas se identifican con la esencia divina y, a pesar de esto, deben ser realmente distintas. ¿Por qué deben serlo? Responde el propio Tomás: "*En efecto, si las relaciones no se distinguen realmente unas de otras, no habrá en Dios una Trinidad real, sino sólo de razón (...)*"⁶⁷.

¿Cómo llega a afirmar Santo Tomás que la distinción entre las relaciones es real? En primer lugar, parte de una premisa: "*(...) por el hecho de que algo se atribuya a alguien, es necesario que se le atribuya todo lo referido a la razón de esto atribuido.*"⁶⁸

¿Qué es lo que se ha atribuido a Dios? La relación. De ahí que ésta debe atribuírsele con todo lo que es propio según su razón. Por eso, señala:

⁶⁴ I, q28, a2, c

⁶⁵ I, q28, a2, c

⁶⁶ Recordemos que la esencia divina es inabarcable para la inteligencia humana. Los términos que usamos para explicar la vida intra-trinitaria —procesión, relación, persona— son incapaces de agotar la realidad a la cual se remiten. Ahora bien, ello no quita que verdaderamente nos permitan conocer —aunque de modo imperfecto y limitado— algo que realmente se da en Dios. Así, Por *relaciones* nos referimos a una realidad que verdaderamente se da en Dios, que si bien es inabarcable por dicho concepto, el mismo constituye la mejor manera que tenemos de acercarnos al conocimiento de la misma. Lo mismo ocurrirá al afirmar que en Dios hay tres personas.

⁶⁷ I, q28, a3, sed contra

⁶⁸ I, q28, a3, c

*"Dado que en Dios realmente hay relación (...) es necesario que realmente haya oposición en Él. Ahora bien, la oposición relativa incluye en su razón la distinción."*⁶⁹

A partir de lo dicho, se pasa a la conclusión:

*"De donde es necesario que en Dios haya distinción real, no en cuanto a la realidad absoluta [secundum rem absolutam], que es la esencia, en la cual se da la suma unidad y simplicidad; sino según la realidad relativa [secundum rem relativam]."*⁷⁰

Es necesario detenernos a considerar este párrafo. Lo primero a señalar es que nos encontramos frente a un misterio; es decir, una realidad que nos es inaccesible no por ser oscura, sino porque arroja más luz de la que estamos en condiciones de recibir sin encegarnos. Mientras más nos acercamos, más ciegos quedamos. De ahí que, — haciendo una analogía con el fútbol— lejos de pretender señalar la ubicación exacta de la pelota y de cada jugador, nos limitaremos a marcar la cancha e indicar cuál es la posición en la que juega cada uno.

¿Cuál es el marco del que no debemos salir? En primer lugar, la simplicidad divina. Dios es simple: todo lo que hay en Él se da de modo eminente, identificándose con su esencia. En segundo lugar, las procesiones, que son reales en Dios, dan origen a relaciones reales. Estas relaciones reales, por ser realmente existentes en Dios, se identifican plenamente con su esencia. Ahora bien, por el hecho de ser relaciones reales, realmente se distinguen una de otra. ¿Cómo es posible conocer la diferencia real en relaciones que se identifican con la esencia divina? Con un "instrumento mental" al que Santo Tomás hizo alusión al final del artículo anterior: una distinción *secundum intelligentiae rationem*, es decir, *según la razón de la inteligencia*, o —como efectivamente lo traducimos— *según la razón*. Nótese que la distinción en Dios es real, pero el método que usamos para llegar a ella —según los límites de nuestra inteligencia— es una distinción *según la razón*.

¿En qué consiste esta distinción *secundum intelligentiae rationem* o *según la razón*? En mirar una misma y única realidad desde dos perspectivas distintas, las cuales, si bien se dan juntas, no podemos contemplarlas al mismo tiempo porque su luz es tanta que ciega nuestra débil razón. Y así, vistas desde la esencia, las relaciones se identifican con la esencia divina: en cada una de ellas está toda la esencia de la divinidad. Dicho de otro modo, la esencia divina implica tales relaciones. Y, vistas desde la razón propia de cada relación, se distinguen en lo que es exclusivo de cada una.

¿Qué es lo exclusivo de cada una? Aquello en lo cual se oponen. Explicaremos esto tomando como ejemplo la relación Paternidad-Filiación. Desde una perspectiva lógica, la oposición se manifiesta en que, además de que los términos Padre e Hijo se reclaman mutuamente, se excluyen. En efecto, uno es Padre o es Hijo, pero no ambos respecto del mismo sujeto, siendo que el Padre tiene una primacía de orden respecto del

⁶⁹ I, q28, a3, c

⁷⁰ I, q28, a3, c

Hijo. Y desde una perspectiva metafísica o real —en la cual se apoya la lógica—, lo propio del Padre es engendrar, y a ello se opone lo propio del Hijo, que es ser engendrado.

Para ayudarnos a entender la identidad-distinción en Dios, Emery, haciendo referencia a la doctrina de los Padres capadocios, señala que "(...) *el Padre es "otro" (allos) que el Hijo y el Espíritu Santo; pero no son una "cosa distinta" (allo) (...)*"⁷¹

4. En Dios se dan cuatro relaciones reales

Dicho lo anterior, Santo Tomás se pregunta expresamente si las relaciones reales en Dios son cuatro: paternidad, filiación, espiración y procesión. Así, una vez habiendo probado que en Dios hay relaciones reales y cómo se relacionan éstas con la esencia divina, pasa a señalar cuántas y cuáles son.

En esa línea, señala que cada una de las procesiones señaladas en la cuestión anterior —generación y procesión— da origen a dos relaciones:

*"Estas procesiones son sólo dos (...), de las cuales una se toma según la acción del intelecto —que es la procesión del verbo—, y otra según la acción de la voluntad —que es la procesión del amor. Ahora bien, según cada una de estas procesiones hay que tomar dos relaciones opuestas, de las cuales una es la que procede del principio, y otra es el mismo principio."*⁷²

Así, la procesión del Verbo —generación— dará origen a dos relaciones: *"La relación del principio de la generación en los vivientes perfectos se llama paternidad. En cambio, la relación que procede de dicho principio se llama filiación."*⁷³

Ahora bien, la procesión del Espíritu Santo carece de un nombre propio, por lo que *"(...) tampoco lo tienen las relaciones que proceden de dicha procesión (...)"*⁷⁴. ¿Cómo llamar estas relaciones? Santo Tomás propone algunos nombres: *"(...) a la relación de principio de dicha procesión la llamamos espiración. Ahora bien, a la relación que procede [de dicho principio], procesión."*⁷⁵

Nótese que la oposición relativa del Espíritu Santo, en cuanto espirado, se da con el Padre y el Hijo conjuntamente como principio espirador. Así, podemos graficar de la siguiente manera las relaciones en Dios:

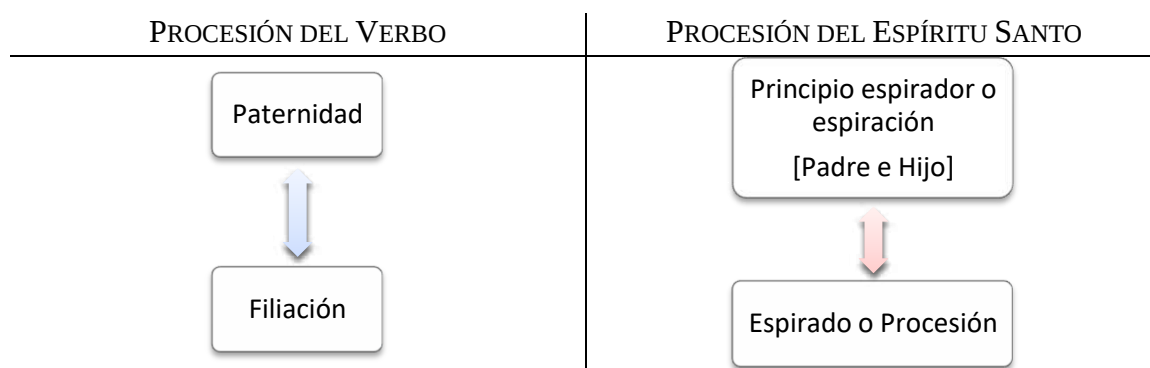
⁷¹ EMERY. *The Trinity*, loc 1787

⁷² I, q28, a4, c

⁷³ I, q28, a4, c

⁷⁴ I, q28, a4, c

⁷⁵ I, q28, a4, c



La procesión del Padre y del Hijo da origen a dos relaciones reales: la de *paternidad* —viendo al Padre respecto del Hijo— y la de *filiación* —viendo al Hijo respecto del Padre—. Asimismo, la procesión del Espíritu Santo da origen a dos relaciones también reales: *espiración* —viendo al Padre y al Hijo conjuntamente como principio espirador del Espíritu Santo— y *procesión* —viendo al Espíritu Santo como espirado conjuntamente por el Padre y del Hijo.

En el análisis de las cuestiones siguientes, se verá cómo estas cuatro relaciones sirven de base para explicar las tres Personas Divinas.

III. DE LAS PERSONAS DIVINAS EN GENERAL

A. CONSIDERACIONES PREVIAS

En lo relativo a los intentos explicativos del Misterio de la Trinidad, la terminología usada en oriente y en occidente no ha sido siempre la misma. Santo Tomás se enmarca en la tradición occidental, dentro de la cual ha predominado el uso del término *persona* para explicar la Trinidad. En oriente, en cambio, predominó el uso del término *hypóstasis*. ¿Son equivalentes? Para Santo Tomás, no.

Para el Aquinate, la persona es una clase de sustancia especial: es la primera o más excelente de las sustancias —en términos técnicos, diremos que es el analogante en el género de la sustancia—. Toda persona es sustancia, pero no toda sustancia es persona: sólo lo son las sustancias de naturaleza racional —o espiritual—. Tal es el caso de los hombres, los ángeles y las Personas divinas (aunque éstas en un orden totalmente distinto al de las creaturas).

Para Santo Tomás, toda sustancia puede llamarse de tres maneras distintas según se enfatice algún aspecto de ella: subsistencia, naturaleza, y *substancia* o *hypóstasis*:

- i. **Subsistencia.**- A la sustancia se la denomina *subsistencia* en cuanto "(...) *existe por sí y no en otro (...) pues decimos que subsisten aquellos que no existen en otro sino en sí.*"⁷⁶ Así, desde esta perspectiva, se enfatiza la distinción de la sustancia respecto de los accidentes.

⁷⁶ I, q29, a2, c

- ii. **Res naturae.**- A la sustancia se la denomina *res naturae* o *realidad de [una determinada] naturaleza*, en cuanto "(...) supone alguna naturaleza común (...) como [cuando se dice que] este hombre es de naturaleza humana."⁷⁷ Así, se aplica *res naturae* a la sustancia para enfatizar el hecho de que en ella se concretiza una determinada naturaleza. A esta perspectiva de la sustancia se la suele llamar simplemente *naturaleza*. Se dice también que la sustancia se llama naturaleza en cuanto principio de operación. Ello se entiende a la luz del hecho de que el obrar sigue al ser: según sea su naturaleza, así obrará el sujeto.
- iii. **Hypostasis o substantia.**- A la sustancia se le denomina *hypóstasis* en cuanto que "(...) se pone bajo los accidentes (...) "⁷⁸. (Nótese cómo la raíz griega y latina de las palabras ayudan a comprender este sentido: *hypo* o *sub* —debajo—, y *stasis* o *stantia* —que puede entenderse en el sentido de *aquello que está o que está puesto*—.) Se enfatiza, pues, el hecho de que es la sustancia la que sostiene los accidentes, pues éstos existen *en* ella, o —dicho de un modo más técnico— *son* con el *esse* de la sustancia.

¿Por qué Santo Tomás hace esta triple distinción? Porque le interesa aclarar que —dentro de la concepción occidental de su tiempo— ninguno de estos nombres puede ser equivalente al de *persona*. Así, *persona* —por ser una sustancia— podrá verse según los aspectos de *subsistentia*, *res naturae* o *hypóstasis*, pero única y exclusivamente en el orden de las sustancias racionales:

*"Ahora bien, lo que estos tres nombres significan universalmente en todo género de las sustancias, el nombre persona lo significa en el género de las sustancias racionales."*⁷⁹

Se ve, pues, que para Santo Tomás no es posible equiparar *persona* a *hypóstasis*.

En Oriente, en cambio, para hablar de la Trinidad, en vez de *persona* se usó *hypostasis*. ¿Por qué? Por el origen de la palabra *persona*. En efecto, ésta había surgido en el mundo griego a partir del término *prósopon*, que es el nombre de la máscara que usaban los actores para amplificar su voz en el teatro. *Prósopon* se tradujo al latín por *persona*. A pesar de este origen, los latinos no tuvieron reparos en usar dicho término para hablar de Dios pues, generalmente, los sujetos que se representaban en el teatro con dicha máscara eran sujetos de alta dignidad. De ahí que, para los latinos, *persona* hacía alusión a una alta dignidad. No así, en cambio, para los griegos u orientales, quienes tenían:

"(...) gran prevención contra el nombre de persona tratándose de aplicarlo Dios, por el sentido herético que Sabelio y sus secuaces daban a este

⁷⁷ I, q29, a2, c

⁷⁸ I, q29, a2, c

⁷⁹ I, q29, a2, c

nombre, tomándolo exclusivamente en su acepción etimológica de disfraz o apariencia."⁸⁰

Recordemos que la herejía de Sabelio consistía en afirmar que Padre, Hijo y Espíritu Santo eran modos según los cuales se representaba un Uno y Único Dios. De acuerdo con Cuervo, la herejía sabeliana habría hecho uso del término *persona* aludiendo a su carácter de intercambiable: el sujeto que se cambia de máscara sigue siendo el mismo. Así, se daría a entender que las Personas Divinas serían en realidad máscaras intercambiables de Dios.

Ahora bien, en Oriente, poco a poco se fue aceptando el término *persona* como equivalente a *hypóstasis*. En efecto:

*"San Basilio fijará a finales del siglo IV, de manera definitiva, la terminología de los Padres griegos, empleando para designar las personas en Dios los nombres de hypóstasis y personas (πρόσωπον), y los de esencia y naturaleza (οὐσία) para designar lo común en ellas, o sea la esencia divina."*⁸¹

Así, en Oriente se llegó a considerar *persona* como equivalente de *hypóstasis*. No así, en cambio, para el Occidente de la época de Santo Tomás.

Ahora bien, ¿quiénes tenían razón, los orientales o los occidentales? Esta pregunta carece de sentido, pues si bien usan palabras distintas, ambos las emplean para referirse a la misma realidad. La fe de oriente no cambia respecto de la de occidente por usar uno u otro término. Así lo señala el propio Cuervo:

*"Lo importante es saber que, tanto los que empleaban la palabra hipóstasis o subsistencia como los que preferían la de persona, siempre que la aplicaban a Dios era para designar la misma verdad revelada de los subsistentes divinos."*⁸²

B. DESARROLLO DE LAS PERSONAS DIVINAS EN LA SUMA DE TEOLOGÍA

En el presente punto, nos ocuparemos del tratamiento que Santo Tomás hace de las personas divinas en general. Se ha visto cómo dos procesiones dan origen a cuatro relaciones reales. A continuación, veremos cómo dichas cuatro relaciones reales constituyen las tres Personas divinas. Nos centraremos principalmente en el desarrollo de las cuestiones 29 y 30 de la Primera Parte de la Suma de Teología.

1. La noción de *Persona* en general

Santo Tomás señala que: "(...) entre todas las sustancias, las individuales de

⁸⁰ CUERVO. *Introducción a la cuestión 29*, p. 93

⁸¹ CUERVO. *Introducción a la cuestión 29*, p. 93

⁸² CUERVO. *Introducción a la cuestión 29*, p. 94

naturaleza racional tienen un nombre especial, y este nombre es persona."⁸³ Así, el Aquinate asume la definición de *persona* de Boecio: **sustancia individual de naturaleza racional**. ¿Cómo entender esta noción? Santo Tomás señala al respecto:

*"Y por eso, en la definición antes señalada se dice **sustancia individual**, en cuanto significa singular en el género de la sustancia. Ahora bien, se agrega **de naturaleza racional**, en cuanto significa singular en la sustancia racional.*"⁸⁴

Así, la persona no será cualquier sustancia individual, sino únicamente aquellas de naturaleza racional. Consideremos esta noción según las dos partes señaladas por el Aquinate:

Sustancia individual	de naturaleza racional
Sustancia es todo aquello que existe en sí, distinguiéndose así de los accidentes. Toda persona es una sustancia. Ahora bien, no es sólo una sustancia, sino que es una sustancia <i>individual</i>. ¿Qué le agrega el hecho de ser individual? La noción de <i>incomunicabilidad</i>. ¿A qué nos referimos con esto? Que lo que es una persona no lo puede ser otra: lo que es Pedro no puede comunicarse a Juan de modo que Juan sea ahora Pedro. Una persona posee ciertas particularidades que le pertenecen sólo a ella y a nadie más. Se ve, pues, que esta parte de la noción de persona apunta a resaltar lo propio y singular de cada persona.	¿Toda sustancia es persona? No: sólo aquellas que poseen una naturaleza <i>racional</i>; es decir, <i>espiritual</i>. ¿Qué implica que las personas tengan naturaleza racional o espiritual? Que poseen inteligencia y voluntad y, en consecuencia, son libres. Tanto los hombres cuanto los ángeles y las Personas divinas poseen una naturaleza espiritual, sólo que en Dios dicha naturaleza se da de modo eminente: inteligencia y voluntad se dan de modo perfectísimo y pleno, identificándose con su esencia. En los hombres y en los ángeles, en cambio, se trata de potencias o facultades — accidentes <i>cualidad</i>— del alma espiritual. Se ve, pues, que esta parte de la noción de persona apunta a resaltar lo común a todas las personas. Nótese que en las personas puede darse además el hecho de que una misma naturaleza se concrete en varios individuos. Así, Pedro, Juan y Pablo, siendo personas —y, en consecuencia, siendo únicos e irrepetibles— serán todos sujetos de naturaleza humana. Algo semejante se dará en Dios, con la salvedad de que la naturaleza divina no se concretiza en cada una de las personas como ocurre con un individuo respecto de su especie, sino que todas las Personas divinas poseen la misma y única naturaleza divina.

Así, en términos sintéticos, *persona* será un **alguien único de naturaleza espiritual**.

⁸³ I, q29, a1, c

⁸⁴ I, q29, a1, c

2. La noción de persona se aplica a Dios

Santo Tomás se pregunta si el nombre *persona* puede aplicarse a Dios. Para responder esta pregunta, el Aquinate empieza recordando qué entiende por *persona*: "(...) *persona* significa aquello que es más perfecto en toda la naturaleza, a saber, aquello que subsiste en la naturaleza racional [*subsistens in rationali naturae*]." ⁸⁵

¿Santo Tomás cambió su noción de persona? ¿Cambió *sustancia individual de naturaleza racional* por *subsistente de naturaleza racional*? No. En el fondo, *sustancia individual* y *subsistente* hacen alusión a la misma realidad: algo que existe en sí de modo individual, incommunicable. Entonces, ¿por qué emplea esta otra noción? Porque nos está allanando el camino para entender mejor cómo en Dios, *persona* —*subsistente de naturaleza racional*— se identificará con la relación *subsistente*. Pero esto será materia del próximo punto.

Aclarada la noción de *persona*, Santo Tomás continúa:

"(...) *dado que todo nombre que implica perfección debe atribuirse a Dios —cuya esencia contiene en sí toda perfección—, es conveniente que el nombre persona se diga de Dios. Sin embargo, no del mismo modo con el cual se dice de las creaturas, sino de modo más excelente.*" ⁸⁶

Dicho esto, dado que el nombre *persona* implica lo más perfecto en el orden de las sustancias, puede perfectamente atribuirse a Dios. Ahora bien, Santo Tomás hace una salvedad que es necesario no pasar por alto: *persona* se atribuye a Dios de un modo distinto que a las creaturas. ¿Cómo se da esto? Cuervo presenta algunos alcances:

"Pues siendo Dios *sustancia intelectual increada, de orden superior e infinitamente distante de las criaturas, el modo de ser de las personas en Dios tiene que seguir, en comparación con el de las personas creadas, la misma línea y distancia que sus naturalezas respectivas. Y así la persona creada incluye complejidad de composición reales: de esencia y existencia, de sustancia y accidentes, de naturaleza y supuesto, etc.; de las que carecen totalmente las personas divinas.*" ⁸⁷

En esa línea, tanto los hombres, cuanto los ángeles y los subsistentes divinos son *persona*, pero no lo serán de la misma manera. La noción de *sustancia individual de naturaleza racional* se aplicará a todos ellos pero de modo analógico, es decir, en parte igual y en parte diferente. ¿Qué es lo común a todos? Que son individuos de naturaleza espiritual. Ahora bien, ¿qué los distingue? La manera como se da la naturaleza espiritual en cada uno de ellos. En efecto, sólo en Dios la naturaleza espiritual es naturaleza divina. ¿Qué es lo propio de la naturaleza divina? Poseer todas las perfecciones de

⁸⁵ I, q29, a3, c

⁸⁶ I, q29, a3, c

⁸⁷ CUERVO. *Introducción a la cuestión 29*, p. 96

modo eminente, identificándose con su esencia en una perfecta simplicidad que subsiste por sí misma. Sólo Dios por naturaleza es *ὁ ὢν* —*El que es*⁸⁸—; su naturaleza o esencia es su ser: *Acto puro de ser, Ipsum Esse Subsistens* —*el Ser mismo subsistente*.

3. En Dios, *persona* significa *relación subsistente*

Santo Tomás se pregunta si el nombre *persona* significa *relación* y, al responder esta pregunta, explica cómo *persona*, en Dios, es *relación subsistente*. A nuestra modesta consideración, el presente, junto con el punto siguiente, constituyen los puntos más álgidos del tratamiento que Santo Tomás hace de las personas divinas en general.

El desarrollo que hace Santo Tomás en este artículo es bastante complejo, por lo que trataremos de simplificarlo manteniendo los elementos esenciales.

Una interrogante cuya respuesta ayuda a clarificar el panorama radica en cómo se individúa la persona; es decir, cómo una persona se distingue de otras de la misma naturaleza. Esto ya que, dependiendo de cómo se haga esa individuación, se podrá atribuir —o no— distintas personas a la divinidad. Para empezar, el Aquinate señala:

*"En efecto, como ya se ha dicho, persona en general significa sustancia individual de naturaleza racional. Ahora bien, lo individuado es aquello que es en sí mismo indistinto, pero distinto de los demás. Por lo tanto, persona, en cualquier naturaleza, significa lo que es distinto en dicha naturaleza (...)"*⁸⁹

Nos quedamos con la última frase: *persona* significa lo que es distinto en una determinada naturaleza. En efecto, como ya se ha dicho, hay personas que, a pesar de tener una naturaleza común, pueden ser diferentes unas de otras. Tal es el caso, por ejemplo, de los hombres. De ahí que, atendiendo a la noción de *persona*, habrá que buscar la distinción en lo relativo a la *sustancia individual*:

	Sustancia individual —lo exclusivo de cada <i>persona</i> —	de naturaleza racional —lo común—
Persona humana	Cada hombre se individúa por sus huesos, por su carne, por su alma ⁹⁰ .	Naturaleza humana que se concretiza en diversos individuos.
Persona divina	En Dios, cada persona se individúa por su relación de origen. Es lo exclusivo de cada una.	Cada persona de la Trinidad posee la misma y única naturaleza divina.

⁸⁸ Cfr. Éxodo 3, 14

⁸⁹ I, q29, a4, c

⁹⁰ Cfr. I, q29, a4, c

En la línea de lo expuesto, ¿cómo se individuán las personas en la naturaleza divina? En palabras de Santo Tomás, por sus relaciones de origen:

*"La distinción en Dios no se hace sino por las relaciones de origen, como se ha dicho antes. Ahora bien, la relación en Dios no se da como un accidente que inhiere en el sujeto, sino que es la misma esencia divina; de ahí que es subsistente del mismo modo como la esencia divina es subsistente. (...) Por lo tanto, la persona divina significa relación subsistente [relationem ut subsistentem]. (...) subsistente, en la naturaleza divina, no es otra cosa que la naturaleza divina."*⁹¹

Consideremos este párrafo. Queda claro que, en Dios, cada una de las personas divinas posee la misma naturaleza divina en toda su plenitud. ¿Qué es, entonces, lo que diferencia una Persona divina de otra? Dicho en otras palabras, ¿qué es lo único, individual e incommunicable de cada una de ellas? Su relación de origen: quién procede de quien. De ahí que, dado que la persona es alguien único e incommunicable, y lo único e incommunicable en la divinidad es la relación subsistente, en Dios, *persona* significa *relación subsistente*.

Sustancia individual —lo exclusivo de cada persona—	de naturaleza racional —lo común—
RELACIÓN [relación de origen]	SUBSISTENTE [la misma y única naturaleza divina]

Ahora bien, ¿cómo puede ser que en Dios haya tres personas distintas y, sin embargo, una sola naturaleza divina? Sin dejar se remarcar que nos encontramos frente al Misterio de los Misterios de nuestra fe, traemos a colación las palabras de Emery, las cuales arrojan alguna luz sobre el tema:

*"(...) "no ser el Padre" nada quita a la divinidad del Hijo ni del Espíritu Santo, porque el nombre Padre no expresa la sustancia divina sino la relación del Padre con el Hijo, al cual engendra."*⁹²

Y en otra oportunidad, también señala:

*"El Padre y el Hijo son uno en todo excepto en lo que concierne a sus propiedades personales: el Hijo es todo lo que es el Padre, excepto el hecho de que no es Padre y no es sin-principio. Así, en el Padre, el Hijo y en el Espíritu Santo la naturaleza divina es idéntica y la misma."*⁹³

⁹¹ I, q29, a4, c

⁹² EMERY. *The Trinity*, loc 1794

⁹³ EMERY. *The Trinity*, loc 2516

A modo de corolario, podemos citar al Aquinate, quien señala que *"El Padre y el Hijo en todo son uno, salvo en aquello que los distingue la relación de oposición."*⁹⁴ En esa línea, el Catecismo de la Iglesia Católica señala con elogiada claridad:

*"La distinción real de las Personas entre sí, porque no divide la unidad divina, reside únicamente en las relaciones que las refieren unas a otras: "En los nombres relativos de las personas, el Padre es referido al Hijo, el Hijo lo es al Padre, y el Espíritu Santo lo es a los dos; sin embargo, cuando se habla de estas tres Personas considerando las relaciones se cree en una sola naturaleza o substancia" (Concilio de Toledo XI, año 675: DS 528)."*⁹⁵

Y finaliza dicho punto con una frase acuñada por el Magisterio en el Concilio de Florencia, y promovida por San Anselmo de Canterbury entre los siglos XI y XII⁹⁶: *"En efecto, 'en Dios todo es uno, excepto lo que comporta relaciones opuestas' (Concilio de Florencia, año 1442: DS 1330)."*⁹⁷

Así, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen en su plenitud la misma naturaleza divina. ¿Qué los diferencia a uno de otro? ¿Qué es lo propio de cada uno? Según el orden de las procesiones, que el Padre es inengendrado y engendra al Hijo; que el Hijo es engendrado y, conjuntamente con el Padre, espira al Espíritu Santo; y que el Espíritu Santo procede conjuntamente del Padre y del Hijo. El Padre carece de principio, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo tienen un principio que les corresponde sólo a cada uno de ellos.

4. En Dios hay sólo tres personas

Habiendo visto cómo en Dios *persona* es *relación subsistente*, Santo Tomás se ocupa seguidamente de la pluralidad de las personas divinas. ¿Hay pluralidad de personas en Dios? Dado que hay pluralidad de relaciones subsistentes, debe haber pluralidad de personas: *"Se sigue que hay pluralidad de realidades subsistentes en la naturaleza divina. Por eso, debe haber pluralidad de personas en Dios."*⁹⁸ Nótese que no se trata de *probar* que en Dios hay tres Personas divinas, pues ese es un dato que viene dado por la Revelación. Lo que se busca es tratar de entender a cómo en Dios se pueden dar dichas Personas, recurriendo para ello a las relaciones subsistentes.

Ahora bien, cuando se habló de las relaciones se vio que las dos procesiones dan origen a cuatro relaciones: paternidad-filiación, principio espirador-procesión. ¿Cómo es que a partir de esas cuatro relaciones hay sólo tres personas? La premisa de la cual partimos para resolver esta interrogante es la siguiente:

"La distinción real entre las relaciones divinas no se hace sino bajo la

⁹⁴ I, q36, a4, c

⁹⁵ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 255

⁹⁶ Cfr. EMERY. *The Trinity*, loc 2790

⁹⁷ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 255

⁹⁸ I, q30, a1, c

razón de oposición relativa. Por lo tanto, es necesario que dos relaciones opuestas correspondan con dos personas divinas. Ahora bien, si las relaciones no son opuestas, es necesario que pertenezcan a la misma persona."⁹⁹

Así, si las relaciones se dan al modo de oposiciones relativas, dichas relaciones darán origen a dos personas distintas. En cambio, cuando no se den bajo la razón de oposiciones relativas, no darán origen a nuevas personas, sino que remitirán a personas ya existentes. Trataremos, pues, de explicar cómo si bien en Dios hay cuatro relaciones reales, hay sólo tres relaciones personales o subsistentes¹⁰⁰. Procederemos en dos partes:

i. La persona del Padre y del Hijo

La persona del Padre y del Hijo no presentan mayores dificultades. En efecto, Santo Tomás señala que:

*"En consecuencia, paternidad y filiación, siendo relaciones de oposición, necesariamente corresponden a dos personas. En consecuencia, la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo."*¹⁰¹

Este punto no requiere mayores aclaraciones: la relación **paternidad subsistente es la persona del Padre**, y la relación **filiación subsistente es la persona del Hijo**.

ii. La persona del Espíritu Santo

La dificultad que plantea este punto radica en establecer por qué las relaciones *principio espirador-procesión*, a pesar de oponerse relativamente entre ellas, no dan origen a dos personas divinas. Queda claro que la relación *procesión* es la persona del Espíritu Santo. ¿Por qué, entonces, la relación *principio espirador* no da origen también a una nueva persona?

En primer lugar, es preciso recordar lo propio de la procesión del amor, que es el tener su origen conjuntamente en el Padre y del Hijo. Así, según se ha dicho ya, el principio espirador, lo constituyen conjuntamente el Padre y el Hijo:

*"Por lo tanto, es preciso que la espiración corresponda a la persona del Padre y a la persona del Hijo, las cuales sólo se oponen relativamente a la paternidad y a la filiación."*¹⁰²

Queda claro que el Padre y el Hijo deben ser conjuntamente el principio espirador

⁹⁹ I, q30, a2, c

¹⁰⁰ Cfr. EMERY. *The Trinity*, loc 3948

¹⁰¹ I, q30, a2, c

¹⁰² I, q30, a2, c

del Espíritu Santo. Ahora bien, ¿por qué ambos de manera conjunta no pueden constituir una nueva persona divina a modo de principio espirador?

La respuesta viene de la mano de la propia definición de *persona: sustancia individual de naturaleza racional*. En efecto, el principio espirador no puede ser una sustancia *individual* porque ya está compuesto de dos subsistentes o personas. Así, algo que está compuesto de dos subsistentes no puede ser considerado *individual*. En esa línea, "(...) si bien es una relación, no se dice propiedad, porque no conviene sólo a una persona (...)"¹⁰³

Más aún, quitada la cáscara de "principio inspirador", quedan frente al Espíritu Santo el Padre y el Hijo, los cuales, retomando la cita anterior, "(...) sólo se oponen relativamente a la paternidad y a la filiación."¹⁰⁴ Al no haber oposición relativa entre Padre-Hijo frente al Espíritu Santo —cuyo carácter de *persona* no está en discusión—, Padre-Hijo no pueden constituir una nueva persona. Siendo esto así, Santo Tomás concluye: "Por eso, resta que sólo hayan tres personas en Dios, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo."¹⁰⁵

IV. PROPIEDADES, NOCIONES Y APROPIACIONES EN DIOS

Antes de pasar al tratamiento que hace Santo Tomás sobre las personas en particular, es preciso detenernos brevemente sobre unos temas que, a nuestra modesta consideración, permite arrojar luz sobre lo visto y sobre lo que vendrá. Se trata de temas que el Aquinate aborda en lugares distintos¹⁰⁶, pero que creemos pertinente tratar de manera conjunta. Nos referimos a las nociones, las propiedades y las apropiaciones en Dios.

A continuación, nos ocuparemos brevemente de cada una de ellas.

1. Las nociones en Dios

¿Qué entendemos por *noción*? Emery responde:

*"En el lenguaje técnico de la teología trinitaria, se denomina "nociones" a las características que hacen conocidas a las personas divinas. Contamos cinco "nociones": innascibilidad, paternidad, filiación, espiración y procesión."*¹⁰⁷

En otro lugar, el propio Emery señala también: "(...) la palabra "noción" designa una característica que hace que una persona divina sea conocida para nosotros

¹⁰³ I, q30, a2, ad2

¹⁰⁴ I, q30, a2, c

¹⁰⁵ I, q30, a2, c

¹⁰⁶ Lo relativo a las nociones es desarrollado por el Aquinate en la cuestión 32 de la Primera parte de la Suma de Teología, mientras que lo relativo a las apropiaciones es desarrollado en la cuestión 39.

¹⁰⁷ EMERY. *The Trinity*, loc 3922

(...)"¹⁰⁸. Y en el mismo sentido, aunque de un modo un poco más técnico, Cuervo precisa que las nociones son "(...) *las razones abstractas por medio de las cuales conocemos y distinguimos las personas divinas, como paternidad, filiación, etc.*"¹⁰⁹

Hasta el momento se ha visto que la Personas divinas poseen por igual la única e indivisible esencia divina —es decir, ninguna Persona divina es más Dios que otra—. Entonces, ¿qué las diferencia unas de otras? Sus relaciones de origen; es decir, quién procede de quién. Es aquí donde entran las nociones.

¿Qué son, entonces, las nociones? Son aquellas notas o características de una o dos Personas divinas que se desprenden de la relación de origen de cada una. Mediante las notas, podemos nombrar aquello que es exclusivo de una o dos personas en base a las relaciones existentes al interior de la Trinidad.

La explicación de las notas no presenta mayor dificultad, por lo que nos limitaremos a presentarlas con el siguiente cuadro¹¹⁰:

	NOCIÓN	EXPLICACIÓN
PADRE	INNASCIBILIDAD	El Padre de nadie procede, de nadie <i>"ha nacido"</i> ; de ahí que es <i>innascible</i> .
	PATERNIDAD	Del Padre procede el Hijo por generación.
	ESPIRACIÓN COMÚN	Del Padre, conjuntamente con el Hijo, procede el Espíritu Santo.
HIJO	FILIACIÓN	El Hijo procede del Padre por generación.
	ESPIRACIÓN COMÚN	Del Hijo, conjuntamente con el Padre, procede el Espíritu Santo.
ESPÍRITU SANTO	PROCESIÓN	El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo conjuntamente por espiración activa.
	---	Del Espíritu Santo ninguna persona divina procede.

2. Propiedades en Dios

Vistas las nociones, las propiedades no presentan mayor dificultad. En palabras de Emery:

"[La propiedad es] una característica incommunicable de cada persona divina. Estas propiedades no son intercambiables: para el Padre, la

¹⁰⁸ EMERY. *The Trinity*, loc 2302

¹⁰⁹ CUERVO. *Introducción a la cuestión 32*, p. 160

¹¹⁰ Cfr. I, q32, a3, c; y CUERVO. *Introducción a la cuestión 32*, p. 162

paternidad y la innascibilidad (no-engendrado); para el Hijo, la filiación (engendrado); y para el Espíritu Santo, la procesión."¹¹¹

¿Qué tienen en común las propiedades con las nociones? Que ambas se desprenden de las relaciones de origen existentes al interior de la Trinidad. ¿Y en qué se diferencian? Que, a diferencia de las nociones, que pueden ser comunes a dos Personas, las propiedades corresponden sólo a una persona. Una propiedad, pues, es algo *propio* y exclusivo de una Persona.

Los nombres y significados de las propiedades son los mismos que las nociones —expuestos en el punto anterior—, solo que la espiración conjunta, siendo una noción, no es una propiedad por ser común a dos Personas.

De estas cuatro propiedades sólo tres son propiedades personales, que son aquellas que se identifican con las relaciones personales. Así lo expresa el propio Emery: "*Hay tres "propiedades personales", las cuales son relaciones personales y distinguen a las Personas divinas.*" ¹¹² Estas propiedades personales son: Paternidad, Filiación y Procesión¹¹³.

Lo visto hasta el momento respecto de las nociones y las propiedades no debe presentar mayores dificultades. Y, sin embargo, es importante tratar estos temas porque arrojan luz acerca de qué es lo que podemos reconocer como propio y exclusivo de cada Persona divina. Todo lo demás será común. Tener esto en claro es fundamental para comprender mejor el tema que sigue a continuación, que es el de las apropiaciones en Dios.

3. Las apropiaciones en Dios

Retomando lo expuesto en el punto anterior, tenemos que lo único propio y exclusivo de cada Persona divina son sus propiedades. Se trata de lo único que puede predicarse *propiamente* de una de ellas con exclusión de las otras. ¿Por qué? Porque, salvo las relaciones de origen —quién procede de quién—, todo al interior de la Trinidad es común.

De acuerdo con lo visto hasta el momento, la existencia de una única esencia divina común a las tres Personas es clara en la doctrina del Aquinate. Así, por ejemplo, señala:

*"(...) Sócrates, Platón y Aristóteles decimos [que son] tres hombres; en cambio, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no decimos [que sean] tres dioses, sino un Dios. Esto porque en los tres sujetos de naturaleza humana hay tres humanidades, pero en las tres Personas hay una esencia divina."*¹¹⁴

Así también, en otra oportunidad, el Doctor angélico señala que "*(...) si bien el*

¹¹¹ EMERY. *The Trinity*, loc 3945

¹¹² EMERY. *The Trinity*, loc 3945

¹¹³ Cfr. I, q40, a1, ad1

¹¹⁴ I, q39, a3, c

Hijo es otro que el Padre (...), sin embargo, no debe decirse que sea otro Dios (...)"¹¹⁵

Esto encuentra amplia resonancia en un credo de alrededor del siglo V atribuido al Papa Atanasio I —aunque no le pertenece— y que se denomina *Quicumque* por las palabras con las que empieza en su idioma original¹¹⁶. Este credo dice casi al empezar:

"(...) Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo: pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, gloria igual y coeterna majestad.

(...) increado el Padre, increado el Hijo, increado el Espíritu Santo; inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo; eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno; como no son tres increados ni tres inmensos, sino uno solo increado y un solo inmenso."

Aclarado esto, podremos adentrarnos con mayor seguridad en el tema de las apropiaciones en Dios. Para empezar, antes de presentar qué se entiende por apropiación, detengámonos un momento en los credos que usamos en la liturgia para profesar nuestra fe. El denominado credo de los Apóstoles, al empezar, señala:

"Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra."

Así también, el credo Niceno-constantinopolitano comienza de la siguiente manera:

"Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra, de todo lo visible y lo invisible."

En estos credos, que sintetizan nuestra fe, decimos que el Padre es todopoderoso, y creador de todo cuanto existe. Al profesar nuestra fe con estos credos no decimos que el Hijo ni el Espíritu Santo sean todopoderosos o creadores de todo cuanto existe. ¿Es acaso que sólo el Padre es todopoderoso y sólo el Padre crea? ¿Acaso ni el Hijo ni el Espíritu Santo son todopoderosos? Más aún, ¿no habíamos dicho que lo único propio del Padre es la paternidad y la innascibilidad? ¿Cómo es que le atribuimos sólo a Él otras propiedades además de esas?

La sentencia citada de ambos credos es un claro ejemplo de apropiación. ¿Qué se entiende, entonces, por apropiación? En palabras de Emery, la apropiación es:

"(...) [la] atribución de una realidad esencial, de una acción divina, o de un efecto creado (común a las tres personas divinas) a una persona de un modo especial por razón de la afinidad de esta realidad común con la propiedad de una persona particular, en orden a manifestar mejor las

¹¹⁵ I, q39, a4, ad4

¹¹⁶ Cfr. PEDRO-SANZ, José Miguel. *El Símbolo Atanasiano. De la Trinidad a la Encarnación*. Segunda edición. Madrid, Palabra, 1998, p. 8-13

personas divinas a las mentes de los creyentes. Por ejemplo, el poder es 'apropiado' al Padre. La apropiación presupone el conocimiento de las propiedades distintivas de las personas."¹¹⁷

Profundizando un poco más, Santo Tomás señala:

"Para la manifestación de la fe, fue conveniente que a las Personas [divinas] se apropien atributos esenciales. En efecto, como se ha dicho anteriormente, no es posible probar con demostraciones la Trinidad de Personas. Conviene, pues, que se nos muestren de algún modo más manifiesto. Ahora bien, los atributos esenciales son más manifiestos a nosotros según la razón que los atributos propios de las Personas. Esto porque de las creaturas —a partir de las cuales conocemos— podemos llegar con certeza al conocimiento de los atributos esenciales [de Dios]; y, sin embargo, no al conocimiento de las propiedades personales, como se ha dicho anteriormente. Así, usamos las semejanzas de vestigio o imagen que se encuentran en las creaturas para manifestar tanto a las Personas divinas cuanto los atributos esenciales [de Dios]. Esta manifestación de las Personas [divinas] por los atributos esenciales se denomina apropiación."¹¹⁸

Dicho esto, ¿qué es la apropiación? Es la acción de atribuir a una Persona divina un atributo esencial, común a toda la divinidad. ¿Cuál es la finalidad de la apropiación? Que se nos presente de un modo más manifiesto cada Persona divina. Se busca que su conocimiento sea más accesible a nosotros. Las apropiaciones, pues, tienen sentido en la medida que ayudan a que se muestren mejor las propiedades, fundamentándose en éstas.

¿Por qué en el credo Niceno-constantinopolitano le apropiamos al Padre la obra de la creación? Porque dicha apropiación nos dice algo de cómo el Padre es el Principio fontal de toda la creación —Principio sin principio—: Aquél de quien todas las Personas divinas proceden. Y, sin embargo, en palabras de Emery, la obra de la creación es común y por igual atribuida a toda la Trinidad:

"Uno no puede afirmar que una obra divina (por ejemplo, la creación, la gracia, o un milagro) sea la obra de una persona sola. Del mismo modo, ninguna acción divina es llevada a cabo por una persona "más" que por las otras dos."¹¹⁹

Sobre cómo la Trinidad opera *hacia afuera* profundizaremos brevemente en el punto siguiente. Volviendo a las apropiaciones, Santo Tomás señala que éstas pueden darse por dos vías:

¹¹⁷ EMERY. *The Trinity*, loc 3886

¹¹⁸ I, q39, a7, c

¹¹⁹ EMERY. *The Trinity*, loc 3284

"Las Personas divinas pueden ser manifestadas por los atributos esenciales [comunes a la divinidad] de dos modos. De un modo, por vía de similitud. Así, todas cosas que pertenecen al intelecto se apropian al Hijo, quien procede como Verbo según el modo del intelecto. De otro modo, por vía de semejanza. Así, el poder se apropia al Padre, como dice San Agustín, porque para nosotros los padres suelen estar enfermos a causa de la vejez, lo cual no se puede sostener en Dios."¹²⁰

En la misma línea, Cuervo enumera alguna de las apropiaciones hechas a cada Persona:

"(...) siendo propio del Padre ser principio sin principio, a Él se atribuyen la virtud, potencia, etc., que tienen razón de principio. A la segunda persona, que procede como verbo por la acción del entendimiento, los atributos pertenecientes a éste, como la inteligencia, el conocimiento, etc. Y al Espíritu Santo, los pertenecientes a la voluntad, como la bondad, el amor, la santificación, etc."¹²¹

Así, pues, las apropiaciones no hacen otra cosa que ayudarnos a comprender mejor lo que es característico de cada Persona a partir de la atribución de una nota esencial común a toda la divinidad. Fundadas en las propiedades, las apropiaciones se ordenan a que podamos conocer mejor a cada una de las Personas divinas.

4. Aspecto dinámico de las propiedades en Dios

En el punto anterior dijimos que la creación era una obra común de toda la Trinidad, y que no podía ser referida más a una Persona que a otra. ¿Esto es realmente así? La pregunta es vigente, pues la Escritura parece ir en contra de lo que hemos propuesto cuando dice, por ejemplo, en Juan 1, 3, hablando de la Palabra:

"Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada."

¿No dice el texto de San Juan que es a la persona del Verbo a quien se debe atribuir la creación? ¿Cómo se conjuga esto con el hecho de que la creación sea obra común de toda la Trinidad? Emery plantea la siguiente respuesta, introduciéndonos con ello en lo que hemos venido a denominar el aspecto dinámico de las propiedades en Dios:

"Cuando San Juan escribe que todo fue creado a través de la Palabra (Jn 1, 3: "Todo se hizo por ella"), esto no significa que, por la creación, las creaturas tienen una relación primaria con la Palabra, una segunda con el Padre y, finalmente, una tercera relación con el Espíritu Santo. En cambio,

¹²⁰ I, q39, a7, c

¹²¹ CUERVO. Introducción a la cuestión 39, p. 282

significa que el Padre realiza todas las cosas a través de la Palabra que ha engendrado, de un modo tal que la acción universal de la Palabra está marcada por su relación con Dios Padre. Dentro de la única acción de la Trinidad, la manera distinta según la cual el Hijo actúa en el mundo no concierne a su relación con las creaturas (porque las tres personas son conjuntamente el único principio de las creaturas), sino a su relación con el Padre y con el Espíritu Santo. Por esto uno no puede decir que una acción divina es propia de una persona, así como tampoco que un efecto de Dios en el mundo es producido de manera exclusiva por una persona."¹²²

Lo planteado en este punto podrá ser aplicado a todas las acciones *ad extra* — hacia el exterior— de la Trinidad. Si bien toda acción *ad extra* es común a todas las Personas y no puede ser atribuida a una más que a otra, cada Persona divina interviene en ella según el modo propio que determina su relación de origen. En esa línea, Emery señala:

*"Tal como cada persona divina es caracterizada por un modo distinto de existencia, cada persona posee también un modo distinto de acción. Este modo de acción es estrictamente conformado al modo de existencia de la persona divina. Como uno es, así actúa."*¹²³

¿Y cuál es el modo propio de actuar de la divinidad? Todo es obra *del* Padre por el Hijo *en* el Espíritu Santo. Así, toda obra de Dios es obra por igual de cada Persona, interviniendo cada una según su modo propio de ser. Profundizando más en este punto, el propio Emery afirma:

*"'El Padre hace todas las cosas a través de la Palabra en el Espíritu Santo.' En consecuencia, hay un solo poder y una acción de toda la Trinidad, dentro de la cual cada persona actúa de acuerdo con lo que distintivamente la caracteriza —es decir, en el modo relacional que es propio de ella—. Cada persona actúa en virtud de la naturaleza común y de acuerdo con el modo de su propiedad personal."*¹²⁴

Esto se ve de alguna manera reflejado en la liturgia. En ella existen dos clases de doxologías: la doxología menor o breve y la doxología mayor. Los términos *menor* y *mayor* no se refieren a la importancia sino a la extensión¹²⁵. La doxología menor expresa un patrón coordinado: "*Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo*", y enfatiza la igualdad de las tres Personas divinas. La doxología mayor, en cambio, expresa un patrón mediatorio, el cual nos permite asomarnos no sólo al modo propio de ser, sino también al modo propio de obrar de la Trinidad. Así, decimos: "*Gloria al*

¹²² EMERY. *The Trinity*, loc 3290

¹²³ EMERY. *The Trinity*, loc 3226

¹²⁴ EMERY. *The Trinity*, loc 3227

¹²⁵ Cfr. EMERY. *The Trinity*, loc 279

Padre por el Hijo en el Espíritu Santo". Esta doxología a su vez nos marca el camino de retorno a la Trinidad: *en el Espíritu, por el Hijo, al Padre*.

Una frase de Emery —y con ella concluimos este punto— capta lo esencial de lo dicho hasta aquí: *"La acción divina es una, y su modalidad es esencialmente Trinitaria."*¹²⁶

¹²⁶ EMERY. *The Trinity*, loc 3366

SEGUNDA PARTE:
LAS PERSONAS DIVINAS EN PARTICULAR

En el presente apartado nos dedicaremos a considerar lo expuesto por Santo Tomás respecto de las personas en particular. Así, de la Primera Parte de la Suma de Teología, nos avocaremos al análisis de los principales temas de las cuestiones 33 —referida a la persona del Padre—, 34 y 35 —referidas a la persona del Hijo—, y 36, 37 y 38 —referidas a la persona del Espíritu Santo.

El análisis de cada persona se hará en función de las denominaciones seleccionadas por Santo Tomás —la mayoría de ellas, bíblicas— con las cuales se designa a cada una de las Personas divinas. ¿Y en base a qué eligió Santo Tomás estas denominaciones? Al analizar cada una de ellas veremos cómo hay una estrecha relación entre dichas denominaciones y la propiedad personal de cada Persona divina —y, en consecuencia, con su relación de origen—. Nótese que el esfuerzo de Santo Tomás no se centra en el análisis de los nombres como un objetivo en sí mismo. Por el contrario, dicho análisis es un medio que se ordena a conocer mejor a la Persona divina de la que se trate. Así, sería un error considerar la explicación de cada nombre aislado de los demás: los nombres se iluminan mutuamente en orden a un mejor conocimiento de cada una de las Personas que constituyen la Trinidad.

¿Hay otros nombres que se pueden atribuir a cada Persona? Seguramente sí, pero en este punto nos limitaremos a éstos por ser los elegidos por Santo Tomás en la Suma de teología.

Los nombres que se presentaran a continuación, ¿son propios o apropiados? Sólo son cuatro las propiedades trinitarias, siendo nombres propios aquellos que puedan identificarse con ellas: Innascibilidad, Paternidad, Filiación y Procesión. Sin embargo, no nos interesa entrar más a fondo en estas y otras distinciones que, por querer ganar en comprensión, terminan encorsetando tanto el Misterio que acaba por escapársenos. Recordemos que estamos tratando con el misterio más grande de nuestra fe; misterio en el cual se apoyan otros grandes misterios —Encarnación, Eucaristía—. Mientras más lo traigamos hacia nosotros y lo acerquemos a nuestra comprensión, más lo haremos a nuestra medida y más se alejará de como es en realidad. Ni muy lejos como para no verlo, ni muy cerca como para que deje de ser misterio.

Siguiendo el *ordo originis* de las procesiones trinitarias, pasaremos a considerar primero lo expuesto por Santo Tomás sobre la persona del Padre, siguiendo con la persona del Hijo y terminando con la persona del Espíritu Santo.

I. LA PERSONA DEL PADRE

El análisis de la persona del Padre se efectúa con ocasión de tres nombres atribuidos sólo a Él: Principio, Padre e Ingénito. Le corresponden sólo a Él debido a su estrecha vinculación con sus propiedades: Innascibilidad y Paternidad. En ese sentido, le corresponden al Padre por ser Principio sin principio, origen fontal de toda la vida trinitaria.

Estos nombres, en sentido estricto, son propios del Padre. Ahora bien, se pueden predicar de toda la divinidad sólo de manera analógica respecto de las creaturas. ¿Y en qué se funda esta analogía? En que, así como Dios Padre es el principio fontal del cual

procede toda la Trinidad, Dios —considerado en su unidad— es el principio del cual proceden *ad extra* todas las creaturas

En efecto, Dios, en cuanto creador, puede ser considerado Padre de toda la creación. Ahora bien, el paradigma de la paternidad no se encuentra en Dios visto en su unidad "desde afuera"; sino al interior de la Vida Trinitaria. Así, el paradigma de la paternidad lo hallamos en la persona de Dios Padre que engendra a la persona de Dios Hijo. Y sólo con referencia a esa procesión es que podemos decir que Dios —visto desde su esencia y no desde la distinción entre personas— es Padre de toda la creación. Pero en el sentido más eminente y propio, Padre se dice sólo de Dios Padre. Lo dicho se aplica también a los demás nombres: encuentran su paradigma al interior de la divinidad.

1. El nombre *Principio*

¿Qué se entiende por *principio*? Dice Santo Tomás que "(...) *principio no significa otra cosa que aquello de lo cual algo procede (...)*"¹²⁷. La conclusión que se sigue de esto es muy sencilla: "*Dado que Padre es de quien otro procede, se sigue que el Padre es principio.*"¹²⁸ Así, siendo que del Padre proceden el Hijo y —de manera conjunta con el Hijo— el Espíritu Santo, se tiene que el Padre es Principio.

Ahora bien, se ve que ser principio no sólo es algo propio del Padre, sino que también el Hijo es principio del Espíritu Santo de manera conjunta con el Padre. ¿Qué es, pues, lo propio del Padre? Ser *Principio sin principio*. Así lo expresa Cuervo al señalar que:

"(...) como el Padre no procede de ninguna otra persona es Principio no de principio, y en este sentido a sólo Él conviene y le es rigurosamente propio el concepto de principio."¹²⁹

A diferencia de los latinos, los griegos usaban indistintamente *causa* y *principio* para hablar de la Trinidad, pues los consideraban sinónimos¹³⁰. En el centro de la tradición latina, el Aquinate considera que el nombre *causa* es menos amplio que el de principio¹³¹, y así, si bien toda causa es principio, no todo principio sería causa. ¿Qué es lo que hace más restrictiva la noción de causa? En palabras del propio Doctor angélico:

"(...) se ve que el nombre causa implica diversidad de la sustancia y dependencia de uno respecto de otro, lo cual no implica el nombre principio. En efecto, en todos los géneros de causas siempre se encuentra una cierta distancia entre la causa y aquello de lo cual ésta es causa, según alguna perfección o virtud. Sin embargo, usamos el nombre principio para

¹²⁷ I, q33, a1, c

¹²⁸ I, q33, a1, c

¹²⁹ CUERVO. *Introducción a la cuestión 33*, p. 180

¹³⁰ Cfr. CUERVO. *Introducción a la cuestión 33*, p. 179

¹³¹ Cfr. I, q33, a1, ad1

*referirnos a aquellas cosas que ninguna diferencia tienen, salvo sólo según algún orden (...)"*¹³²

¿Por qué la tradición latina prefiere utilizar la palabra *principio* y no *causa*? Porque consideran que hay una mayor perfección en la causa respecto de lo causado. Así lo señala Emery:

*"Los teólogos latinos prefieren usar el término "Principio" (principium) porque, siguiendo una importante corriente de la tradición cultural oriental, la palabra "causa" connota una dependencia y una inferioridad del efecto en relación con su causa, mientras que la palabra "principio" es más clara."*¹³³

Así, dado que lo único que diferencia a una Persona divina de otra es su relación de origen, es más apropiado señalar que el Padre es Principio y no causa.

Teniendo en cuenta lo expuesto, ¿podemos afirmar entonces que los Padres griegos estaban equivocados mientras que los latinos tenían razón? No. Esto ya que muchas veces las precisiones terminológicas fueron hechas frente a la aparición de determinadas herejías, las cuales no siempre fueron las mismas para los Padres de diversas coordenadas geográficas y temporales. A ello hay que sumar que las diferencias propias entre la lengua griega y la latina¹³⁴. Esto lleva a Cuervo a afirmar que:

*"Entre griegos y latinos no existe, por tanto, respecto de los nombres de Principio y de Causa atribuidos a la persona del Padre, más que una diferencia material, queriendo todos decir una misma cosa y siendo una misma la fe profesada por todos."*¹³⁵

2. El nombre *Padre*

Es claro que el Padre puede ser denominado tal porque es el nombre que Jesús le atribuye en distintos pasajes de los Evangelios¹³⁶. Ahora bien, ¿en qué sentido debe tomarse tal denominación? Esta pregunta es importante porque no sólo se puede decir que el Padre lo es del Verbo, sino también que Dios es padre de toda la creación. De ahí que, como punto de partida, es preciso distinguir dos sentidos. Al respecto, Cuervo señala:

"(...) cuando hablamos de Dios, hay que distinguir en Él dos clases de paternidad: la esencial y la personal. La primera se dice también ad extra o

¹³² I, q33, a1, ad1

¹³³ EMERY. *The Trinity*, loc 2329

¹³⁴ Cfr. CUERVO. *Introducción a la cuestión 33*, p. 179

¹³⁵ CUERVO. *Introducción a la cuestión 33*, p. 179

¹³⁶ Cfr. Mt 6, 9; 11, 25; 26, 39; 26, 42; Mc 8, 38; 11, 25; 13, 32; 14, 36; Lc 10, 21; 11, 2; 22, 42; 23, 34; 23, 46; Jn 11, 41; 12, 27; 12, 28; 17, 1; 17, 5; 17, 11; 17, 21; 17, 24; 17, 25; etc.

fuera de Dios, y la segunda, ad intra o dentro del mismo Dios."¹³⁷

La paternidad *personal* es la paternidad *ad intra*, y se denomina así porque es la que corresponde al Padre en cuanto *Persona* de la Trinidad. La paternidad *esencial*, en cambio, es la paternidad *ad extra*, y se llama así porque es la que corresponde a la *esencia* divina, que es una. Desde esta perspectiva se considera a Dios como un todo, como Uno.

Pasaremos ahora a considerar cada una de estas paternidades en base a los textos del Aquinate.

i. La paternidad *personal* o *ad intra*

En primer lugar, Santo Tomás señala que:

*"(...) el nombre en primer lugar se dice de aquello en lo que se salva toda la razón del nombre, antes que de aquello en lo que [dicha razón] es salvada [sólo] en cierto sentido. En efecto, de esto último se dice por similitud a aquello en lo que [dicha razón] se salva de manera perfecta, porque todo lo imperfecto se toma a partir de lo perfecto."*¹³⁸

En este párrafo, Santo Tomás está dando a entender que el nombre Padre se predicará de modo analógico según se relacione con la persona del Hijo o con las creaturas. Como sabemos, la analogía es un modo de predicación según el cual una razón o concepto se dice de varios de un modo que es en parte igual y en parte diferente. En esa línea, es posible establecer una jerarquía en función de cuán perfectamente se da dicha razón en los distintos sujetos de los que se predica. Así, en aquellos sujetos que se predica de modo imperfecto esta predicación se hará con referencia a aquél en quien dicha razón se da de modo perfecto. Lo que sigue cae por su propio peso:

*"A partir de lo anterior, es manifiesto que la razón perfecta de la paternidad y de la filiación se encuentra en Dios Padre y en Dios Hijo, pues el Padre y el Hijo son una [misma] naturaleza y gloria. En cambio, con relación a Dios, la filiación en la creatura no se da según una razón perfecta —pues la naturaleza del Creador y la creatura no es la misma—, sino según alguna semejanza."*¹³⁹

A partir de lo expuesto, ¿Por qué en Dios Padre respecto de Dios Hijo la paternidad se da de modo perfecto? Porque esta paternidad se da de un modo tal que Padre e Hijo poseen la misma naturaleza: la única naturaleza divina. En sentido primero y perfecto, el Padre es padre del Hijo, y es sólo en esta relación que la paternidad se da de modo pleno. Todas las demás paternidades que se hallan en la creación —incluida la

¹³⁷ CUERVO. *Introducción a la cuestión 33*, p. 181

¹³⁸ I, q33, a3, c

¹³⁹ I, q33, a3, c

de Dios respecto de las creaturas— se da con referencia a ella.

En ninguna otra procesión —tomando *procesión* en sentido amplio— se da que la naturaleza del que engendra es numéricamente la misma que la del engendrado. En efecto, cuando un padre humano engendra a un hijo, si bien ambos comparten la naturaleza humana, se trata de naturalezas numéricamente diferentes —dos—, concretadas en sujetos distintos. En cambio, la naturaleza divina sigue siendo la única y la misma para cada una de las personas de la Trinidad; de ahí que se trata de un solo Dios. La paternidad es, pues, perfecta.

ii. La paternidad *esencial o ad extra*

Padre e Hijo poseen la misma naturaleza de manera plena. Las creaturas, en cambio, participan —de manera limitada— de algunas de las perfecciones de Dios, siendo que la paternidad de Dios respecto de aquéllas se predica de modo analógico. Así lo expresa Emery al señalar:

*"El nombre Padre es analógico: designa diferentes relaciones de las cuales la primera (a partir de las cuales las otras derivan por participación) es la relación eterna del Padre con su único Hijo."*¹⁴⁰

Santo Tomás señala cuatro maneras distintas según las cuales puede tomarse la paternidad de Dios respecto de las creaturas. Estos cuatro modos se toman según grados de perfección. En efecto, *"(...) cuanto más perfecta sea [la filiación de las creaturas], tanto más se acercará a la verdadera razón de filiación."*¹⁴¹

Estos cuatro modos, yendo del menos perfecto al más perfecto, son los siguientes:

- 1) **Vestigio o huella.**- *"En efecto, se dice que Dios es Padre de alguna creatura sólo a causa de la semejanza de la huella [impresa en ella], incluso en las creaturas irracionales (...)"*¹⁴² Y así, Dios es Padre de toda la creación.
- 2) **Imagen.**- *"En cambio, de algunas creaturas —a saber, las racionales— [se dice que Dios es Padre] según la semejanza de imagen (...)"*¹⁴³ Y esto corresponde al hombre, en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios¹⁴⁴. Emery señala que esta clase de paternidad no se pierde ni siquiera a causa del pecado. En efecto:

"Incluso cuando la imagen de Dios está oscurecida por el pecado, la filiación por creación permanece, porque el don paternal de la vida permanece y, en efecto, nuestra naturaleza humana todavía apunta más allá

¹⁴⁰ EMERY. *The Trinity*, loc 2416

¹⁴¹ I, q33, a3, c

¹⁴² I, q33, a3, c

¹⁴³ I, q33, a3, c

¹⁴⁴ Cfr. Génesis 1, 26

de ella misma hacia su perfeccionamiento en Dios."¹⁴⁵

- 3) **Gracia.**- *"En cambio, para algunos, Dios es Padre según la semejanza de la gracia; los cuales, en efecto, se llaman hijos adoptivos según que se ordenan a la herencia de la gloria eterna por la aceptación del don de la gracia (...)"*¹⁴⁶
- 4) **Gloria.**- *"Para algunos, en efecto, [Dios es Padre] según la semejanza de la gloria, en cuanto que ya poseen la herencia de la gloria (...)"*¹⁴⁷. Y así, de entre todas las creaturas, los bienaventurados se dicen más propiamente hijos de Dios, pues gozan ya de la herencia eterna, la cual es propia de los hijos.

Se debe precisar nuevamente que esta paternidad esencial o *ad extra* no corresponde a Dios en cuanto Dios Padre —paternidad personal o *ad intra*—, sino en cuanto único Dios Creador. Así, en palabras de Cuervo:

*"La primera paternidad es esencial y conviene por igual a todas las personas divinas por razón de la esencia, al igual que la creación. La segunda es personal, perteneciendo tan sólo al Padre, por cuanto la misma relación de paternidad es la que lo constituye en persona y lo distingue de las otras personas divinas."*¹⁴⁸

Está claro que en la procesión del Hijo interviene sólo el Padre. La creación y la redención, en cambio, son obra conjunta y por igual de toda la Trinidad, interviniendo cada Persona según su modo propio de ser. De ahí que la filiación a la que accedemos por la gracia no nos sitúa en relación directa exclusivamente con el Padre, sino que nos vincula de un modo más pleno con toda la Trinidad: *en el Espíritu, por el Hijo, al Padre*.

Ahora bien, esto no impide que en nuestra oración litúrgica o personal, en cuanto bautizados —hijos en el Hijo—, podamos dirigirnos a alguna Persona en particular. Tal es el caso, por ejemplo, del Padrenuestro.

Según relata Mateo 6, 9, cuando Jesús enseñó a sus discípulos el Padrenuestro, les dijo:

"Vosotros, pues, orad así: Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre; (...)"

Es evidente que dicha oración, pronunciada por Jesús, no se dirige a toda la divinidad, sino a la persona del Padre. Si Jesús nos enseña esa oración con la que Él se dirige al Padre es porque, con ella, nos enseña y nos invita también a dirigirnos a la persona del Padre. Esto sólo es posible entrando en el misterio de su filiación, participando de su ser-hijo; lo cual se da gracias al bautismo. En efecto, somos

¹⁴⁵ EMERY. *The Trinity*, loc 2411

¹⁴⁶ I, q33, a3, c

¹⁴⁷ I, q33, a3, c

¹⁴⁸ CUERVO. *Introducción a la cuestión 33*, p. 181

incorporados a Cristo como miembros suyos¹⁴⁹ en virtud de la gracia bautismal.

Así, en virtud de la gracia bautismal, podemos dirigirnos a la persona del Padre *desde adentro* de la Trinidad, penetrando con nuestra oración en este Misterio y situándonos en el lugar del Hijo como hijos adoptivos. Nos dirigimos *al* Padre *por* el Hijo, y esto es obra común de toda la Trinidad. Completemos, pues, la figura: nos dirigimos *al* Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu.

3. El nombre *Ingénito*

Este nombre no presenta mayores complicaciones. Con relación a éste, Santo Tomás señala que:

*"(...) en las personas divinas, en las cuales no hay anterior ni posterior, se halla un principio-no-de-principio, que es el Padre, y un principio [que procede] de un principio, el cual es el Hijo."*¹⁵⁰

En efecto, siendo que *principio* es aquello de lo cual se sigue otro, tanto el Padre cuanto el Hijo son principios. Esto ya que el Padre es el principio fontal del cual procede toda la Trinidad, mientras que el Hijo, conjuntamente con el Padre, es principio del Espíritu Santo. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Que el Padre es principio sin principio y, por eso, *ingénito* o *no-engendrado*. Así, el Aquinate concluye:

*"(...) ahora bien, en cuanto es principio-no-de-principio, se conoce por esto que no procede de otro, lo cual pertenece a la propiedad de innascibilidad, la cual es significada por el nombre ingénito."*¹⁵¹

Con esto concluimos lo relativo a la persona del Padre. Pasamos ahora a tratar las denominaciones con las cuales Santo Tomás se aproxima a la persona del Hijo.

II. LA PERSONA DEL HIJO

Las reflexiones que giran en torno a Dios Hijo se hacen en función de tres nombres: Hijo, Verbo e Imagen. Estos nombres corresponden a la segunda Persona de la Trinidad en virtud de aquello que le es propio: su *filiación*, la cual le corresponde por ser *engendrado*. Ahora bien, antes de analizar dichos nombres es pertinente la siguiente aclaración de Cuervo:

"(...) Hijo, Verbo e Imagen no señalan tres notas personales distintas de la segunda persona, sino que son una misma con distintos nombres y considerada bajo diferentes aspectos, de la misma manera que los nombres

¹⁴⁹ III, q69, a5, c

¹⁵⁰ I, q33, a4, c

¹⁵¹ I, q33, a4, c

de Principio, Ingénito e Innascible corresponden al Padre."¹⁵²

En esa línea, estos nombres no responden a tres "características" distintas del Hijo, sino a su propia y única condición de engendrado vista desde perspectivas diferentes.

Finalmente, estos nombres, ¿pueden predicarse de toda la divinidad respecto de las creaturas como se hace con los nombres del Padre? La respuesta es clara: no. ¿Por qué? Porque cada uno de estos nombres —Hijo, Verbo, Imagen— denota una procedencia de otro, y bajo ningún respecto se puede atribuir al Creador un nombre que dé a entender que procede de las creaturas.

1. El nombre *Hijo*

Así como el nombre *Padre* tiene abundante sustento bíblico, lo mismo ocurre con el nombre *Hijo*. A modo de ejemplo, tenemos el pasaje del bautismo de Jesús, en Mateo 3, 17: "*Y una voz que salía de los cielos decía: 'Este es mi Hijo amado, en quien me complazco'*". Así también, en el pasaje de la transfiguración —Mateo 17, 15— se dice: "*Todavía estaba hablando, cuando una nube luminosa los cubrió con su sombra y de la nube salió una voz que decía: 'Este es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle.'*"

Santo Tomás menciona este nombre, mas no lo desarrolla tanto como los otros debido a que "*(...) la razón del [nombre] Hijo se ha considerado a partir de la razón del [nombre] Padre.*"¹⁵³ Es decir, analizando el nombre *Padre*, de alguna manera se ha dicho lo propio del nombre *Hijo*. Esto ya que un nombre reclama necesariamente al otro. En esa línea, así como a Dios Padre se le dice tal de manera principal y perfecta por relación al Hijo, a Dios Hijo se le dice tal de manera principal y perfecta por relación al Padre. Al respecto, Emery señala:

*"Con el término "filiación", la tradición dogmática ha subrayado que la naturaleza divina por entero es comunicada al hijo, quien la tiene de un modo distinto, a saber, como recibida del Padre. El Hijo tiene la plenitud de la divinidad recibida por generación."*¹⁵⁴

El Hijo, en cuanto Hijo, posee por entero, de manera absoluta y perfecta la única naturaleza divina común a las tres Persona de la Trinidad. ¿En qué se diferencia entonces de las otras personas? Que tiene dicha naturaleza en cuanto Hijo; es decir, en cuanto engendrado por el Padre, teniendo su origen en Él.

¿Y qué podemos decir de la filiación de las creaturas? Que su filiación respecto de Dios participa —de manera más o menos semejante¹⁵⁵— de la relación perfecta de filiación de Dios Hijo respecto de Dios Padre. Nadie es hijo como el Hijo.

¹⁵² CUERVO. *Introducción a las cuestiones 34-35*, p. 207

¹⁵³ I, q34, Introd.

¹⁵⁴ EMERY. *The Trinity*, loc 2505

¹⁵⁵ Es decir, es más imagen de Dios un hombre que una piedra; siendo ambos creaturas.

Es oportuno recordar que la distinción de la persona del Hijo mira únicamente a la relación de origen. En efecto, la filiación divina ninguna jerarquía establece al interior de la Trinidad con relación a la misma y única esencia divina —naturaleza divina— común por igual a las tres Personas divinas. Así lo expresa Emery al señalar que: *"La paternidad no implica la prioridad del Padre o la jerarquía en la Trinidad, sino sólo la relación según la cual Él es el principio del [cual procede el] Hijo."*¹⁵⁶

2. El nombre *Verbo*

Para Santo Tomás, el nombre *Verbo* corresponde únicamente a Dios Hijo, no pudiendo con él denominar a toda la Trinidad. Es importante retomar aquí esta aclaración porque, para Cuervo, en la Suma de Teología se habría dado una evolución en el pensamiento de Santo Tomás respecto de su postura en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo¹⁵⁷. Se trata, pues, un nombre *personal* —corresponde únicamente a la persona Dios Hijo— y no *esencial* —no corresponde a la naturaleza divina como tal¹⁵⁸.

Sobre el nombre *Verbo*, el Aquinate señala:

*"(...) en la divinidad, Verbo se dice propiamente tomado en sentido personal, y es el nombre propio de la persona del Hijo. En efecto, significa una cierta emanación del intelecto. Ahora bien, la persona que en la divinidad procede según la emanación del intelecto se denomina Hijo, y la procesión que le corresponde se denomina generación, como se ha demostrado anteriormente. De donde, en la divinidad, sólo el Hijo se dice propiamente Verbo."*¹⁵⁹

Esto únicamente viene a complementar lo ya dicho cuando consideramos las procesiones divinas; concretamente, la procesión al modo del acto de la inteligencia. Emery nos recuerda la comparación ya hecha respecto de la producción del verbo mental del hombre y la procesión del *Verbo*:

"(...) por la palabra interior del hombre, la cual es significada exteriormente con la palabra hablada, nuestra mente humana expresa

¹⁵⁶ EMERY. *The Trinity*, loc 2333

¹⁵⁷ Cuervo hace notar que, en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, el entonces joven Aquinate sí habría considerado que el nombre *Verbo* podía ser una denominación de toda la Trinidad. Así, señala: *"(...) [para el Aquinate de las Sentencias] el verbo no se dice en Dios sólo personalmente, sino también en sentido esencial. La razón de ello es la falsa noción de verbo, que abandonará también muy pronto, según la cual no se requiere en el verbo una relación real respecto del que lo dice, sino que basta una relación de razón. Citemos sus propias palabras: 'Si, pues, la relación que lleva consigo el nombre de verbo es sólo de razón, nada impide que se diga en Dios esencialmente, y aquélla parece bastar para la misma esencia de verbo, según que éste se traslada de nosotros a Dios; porque, como se ha dicho, el verbo en nosotros no es otra cosa que la especie entendida, o tal vez la misma operación de entender, y ninguna de las dos se distingue realmente de la esencia divina. (...)'"* (CUERVO. *Introducción a las cuestiones 34-35*, p. 198-202)

¹⁵⁸ Cfr. I, q34, a1, c

¹⁵⁹ I, q34, a2, c

aquello que concibe. Por analogía, el Padre, conociéndose a sí mismo en un acto personal y de fruición, pronuncia una Palabra [Verbo] que expresa todo o que él es."¹⁶⁰

Ahora bien, podríamos plantearnos la siguiente interrogante: ¿El intelecto que produce al Verbo es el intelecto del Padre o el de toda la divinidad? Si bien esto ya ha sido señalado con anterioridad, no está de más repetirlo, pues un error en la respuesta nos puede llevar hacia la conclusión errónea de que la naturaleza divina no es única y común para todas las Personas. Entonces, ¿cómo respondemos?

Inteligencia y voluntad son atributos de la esencia o naturaleza divina, que se hallan en Dios de un modo perfectísimo y eminente, identificándose plenamente con su esencia. La esencia divina es una y la misma para las tres Personas de la Trinidad, las cuales se distinguen únicamente por sus relaciones de origen. Siendo esto así, en palabras de Cuervo, el intelecto que produce al Verbo es el intelecto divino afectado por la relación de paternidad:

*"Porque, distinguiéndose únicamente las personas por las relaciones opuestas, consiguientes a las procesiones, y no diciendo la relación del Hijo o del Verbo oposición nada más que al Padre, síguese necesariamente que la prolación o dicción del Verbo sólo puede pertenecer al Padre, o lo que es lo mismo, al entendimiento divino en cuanto afectado por la relación de paternidad, y, por tanto, que es un acto personal y de ninguna manera esencial, (...) "*¹⁶¹

Que lo dicho no nos lleve a la confusión: quien engendra al Hijo es el Padre y sólo Él, y lo hace al modo del acto de la inteligencia. Ahora bien, el intelecto del Padre, en cuanto intelecto divino, es el mismo para las tres Personas de la Trinidad, pues la naturaleza divina es Una y Única.

Ahora bien, ¿qué dice el Padre al pronunciar al Verbo? Dice la naturaleza divina en su totalidad, a la cual no sólo le corresponde ser Una en tres Personas, sino poseer de modo eminente y simplísimo todas las perfecciones de la creación:

*"En efecto, el Padre, conociéndose a sí y al Hijo y al Espíritu Santo, así como todas las cosas contenidas en su ciencia, concibe al Verbo; y así, toda la Trinidad se pronuncia en el Verbo, y también toda creatura (...) "*¹⁶²

¿No hay acaso un problema de precedencia lógica en esta afirmación? Sólo si se entiende en términos temporales. En cambio, en el instante eterno en el que Dios es, no hay un antes ni un después. Recordemos que las procesiones no implican en Dios un antes y un después de ningún tipo, sino sólo un *ordo originis*, es decir, un orden de origen: quién procede de quién.

¹⁶⁰ EMERY. *The Trinity*, loc 2566

¹⁶¹ CUERVO. *Introducción a las cuestiones 34-35*, p. 202-203

¹⁶² I, q34, a1, ad3

Asimismo, al decir que toda creatura se pronuncia en el Verbo no se quiere significar con eso que toda la creación está en Él identificándose con Él. En efecto, todas las creaturas participan de las perfecciones de Dios, es decir, tienen con limitación y medida lo que en Dios se da de manera perfecta y absoluta —por naturaleza—; pero la perfección de Dios le corresponde sólo a Él.

Redondeando lo dicho hasta el momento, podemos decir que es únicamente la persona del Padre quien engendra al Verbo. Es la única inteligencia divina —que se identifica con la divina esencia— la que engendra al Verbo, pero tensionada únicamente en la persona del Padre. De ahí que sólo Él engendra.

Aclarado esto, avancemos un poco más. Refiriéndose a la persona del Verbo, San Pablo señala en la Carta a los Colosenses 1, 16 que "(...) *todo fue hecho por Él y para Él* (...)". ¿Cómo entender esta afirmación?

Para empezar, recordemos las palabras de Emery citadas anteriormente: "*La acción divina es una, y su modalidad es esencialmente Trinitaria.*"¹⁶³ Todo es obra del único Dios, siendo atribuida dicha acción *al* Padre, *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo. Profundicemos, pues, en lo propio de esta modalidad trinitaria del actuar divino vista principalmente desde la persona del Verbo.

La ciencia de Dios no sólo es cognoscitiva o *especulativa*, sino también *factiva* o *práctica*. En efecto, respecto de sí mismo es sólo especulativa —Dios se conoce, mas no *se hace*—, pero respecto de la creación es especulativa —porque la conoce— y práctica —porque la crea ordenándola a un fin¹⁶⁴—. Y así, dado que el Verbo es expresión de la ciencia divina, la cual se ordena al *conocer* y al *hacer*, podemos entender que todo se hace *por* Él. Así lo expresa el Aquinate:

*"Sin embargo, dado que Dios se conoce y conoce todas las cosas en un único acto, un único Verbo es expresivo no sólo del Padre, sino también de las creaturas. Y dado que la ciencia de Dios respecto de Él es sólo cognoscitiva, pero respecto de las creaturas es cognoscitiva y factiva; así el Verbo de Dios que está en el Padre sólo es expresivo respecto de Él, pero respecto de las creaturas es expresivo y factivo."*¹⁶⁵

Emery lo explica señalando que:

*"El Verbo es, por decirlo así, el modelo increado de aquello que el Padre lleva a cabo (se puede hablar aquí de "causalidad ejemplar"), y posee el poder efectivo, la acción dinámica del mismo Dios (a fin de describir este aspecto, uno puede hablar de "causalidad eficiente")."*¹⁶⁶

La creación toda ella es obra del Único Dios, atribuyéndose *al* Padre, *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo. Dado que el Hijo procede al modo de la inteligencia —y por eso el

¹⁶³ EMERY. *The Trinity*, loc 3366

¹⁶⁴ Cfr. I, q14, a16, c

¹⁶⁵ I, q34, a3, c

¹⁶⁶ EMERY. *The Trinity*, loc 2558

nombre *Verbo*—, Él es expresión de la ciencia divina; ciencia que, respecto de las creaturas no sólo conoce sino que crea. Esto de alguna manera manifiesta el misterioso modo de obrar trinitario de la única divinidad.

Finalmente, podemos concluir este punto con una frase de Emery que considera esta idea a la luz de la redención. En efecto, señala: *"El Padre hizo efectiva la salvación del mundo en la misma Palabra por la cual hizo todo en el principio."*¹⁶⁷

3. El nombre *Imagen*

Sin duda un texto que ilumina todo lo que se pueda decir del Verbo Eterno bajo el nombre imagen lo encontramos en Juan 14, 7: *"Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto."* A partir de esto, ¿qué se entiende por imagen? Santo Tomás señala que:

*"(...) la razón [lo propio] de la imagen implica la semejanza. Ahora bien, no cualquier semejanza es suficiente a la razón de la imagen, sino la semejanza que está en la especie de la cosa, o al menos en algún signo de la especie."*¹⁶⁸

Dicho en otras palabras, la imagen implica semejanza, pero no cualquier semejanza, sino aquella que refleja la esencia o naturaleza de una cosa. Y así, el Verbo es imagen del Padre por dos razones:

*"(...) el Hijo conviene con el Padre no sólo en la naturaleza, sino también en la noción de principio; en cambio, el Espíritu Santo no conviene con el Hijo ni con el Padre en ninguna noción."*¹⁶⁹

Santo Tomás señala aquí dos razones: el Verbo es imagen del Padre por convenir con él en su naturaleza y en una de las nociones que le son propias. Esto último es bastante sencillo. En efecto, tanto el Hijo cuanto el Padre convienen en el hecho de ser principio —noción *espiración común*— del Espíritu Santo. La primera razón, en cambio, requiere una cierta profundización.

La primera razón es que tanto el Padre cuanto el Hijo convienen al tener la misma naturaleza. Ahora bien, ¿no tiene también el Espíritu Santo la misma naturaleza divina? Entonces, ¿por qué el nombre Imagen se reserva sólo a Dios Hijo? Santo Tomás señala:

*"(...) el Espíritu Santo no puede denominarse imagen del Hijo, porque no hay imagen de la imagen. Tampoco [puede denominarse] imagen del Padre, porque la imagen se refiere inmediatamente a aquél del cual es imagen; y el Espíritu Santo se refiere al Padre por el Hijo."*¹⁷⁰

¹⁶⁷ EMERY. *The Trinity*, loc 2591

¹⁶⁸ I, q35, a1, c

¹⁶⁹ I, q35, a2, c

¹⁷⁰ I, q35, a2, c

Así, al Espíritu Santo no le corresponde propiamente el nombre Imagen porque lo propio de la imagen es referirse directamente a la realidad reflejada, y el Espíritu Santo sólo se refiere al Padre *por* el Hijo y de manera conjunta con Él.

Nótese que, usando estos nombres, tratamos de profundizar en el conocimiento de aquello que es propio de cada Persona divina en orden a conocerla mejor. No se dice aquí que el Espíritu Santo no posea la misma y única naturaleza divina en la misma medida que el Padre y el Hijo. Tampoco se dice que bajo ningún respecto el Espíritu Santo pueda ser considerado *imagen* —cosa que se desprendería del hecho de poseer la misma naturaleza que las otras dos personas—. Por el contrario, se hace uso del nombre *imagen* de un modo tal que nos permita arrojar luz acerca de lo que es propio del Hijo. Para ello, partimos de lo dicho respecto del hombre *Hijo* —procedencia directa del Padre— y *Verbo* —procedencia al modo de la inteligencia—. Los nombres se iluminan mutuamente. A la luz de ellos, se comprende por qué el nombre Imagen explicita mejor lo que es propio del Hijo.

Para terminar, tenemos que el Hijo es la imagen perfecta del Padre. Pero, ¿no fuimos también nosotros creados a imagen de Dios? ¿No lo señala así el primer relato de la creación del hombre¹⁷¹? Santo Tomás señala al respecto:

*"Y por eso, para designar en el hombre la imperfección de la imagen, el hombre no sólo se dice imagen [imago], sino hacia la imagen [ad imaginem], por lo cual se designa un cierto movimiento que tiende hacia la perfección. En cambio, de Dios Hijo no se puede decir que sea hacia la imagen, porque es la imagen perfecta del Padre."*¹⁷²

Habiendo concluido el análisis de los tres nombres que el Aquinate atribuye a Dios Hijo, pasaremos a analizar los nombres que convienen a Dios Espíritu Santo.

III. LA PERSONA DEL ESPÍRITU SANTO

Santo Tomás contempla a la Tercera Persona de la Trinidad a la luz de tres nombres: Espíritu Santo, Amor y Don. El por qué de estos nombres se ilumina a partir de lo que es propio de esta Persona divina: proceder del Padre y del Hijo.

1. El nombre *Espíritu Santo*

La Tercera Persona de la Trinidad procede del Padre y del Hijo al modo del acto de la voluntad, que es el amor. De ahí que es más conveniente atribuir a esta Persona el nombre *Amor*. Ahora bien, es la propia Sagrada Escritura la que denomina a esta Persona *Espíritu Santo*, por lo que se hace necesario explicitar cómo este nombre se relaciona con la denominación *Amor*. Sintetizamos lo dicho con las propias palabras del

¹⁷¹ Cfr. Génesis 1, 26

¹⁷² I, q35, a2, ad3

Aquinas: "(...) para significar a la persona divina que procede por el modo del amor, dado el uso de la Escritura, se acomodó el nombre Espíritu Santo."¹⁷³

Ahora bien, ¿cómo relacionar *Espíritu Santo* con *Amor*? El Aquinas divide el análisis en dos partes, comparando separadamente *Amor* con *Espíritu* y con *Santo*. En primer lugar, vinculando *Espíritu* con *Amor*, señala:

*"(...) se ve que el nombre espíritu, en las realidades corpóreas, significa una cierta moción e impulso, pues al espíritu lo denominamos soplo y viento. Ahora bien, es propio del amor que mueva e impela la voluntad del amante hacia el amado."*¹⁷⁴

Y relacionando *Santo* con *Amor*, señala:

*"En cambio, la santidad se atribuye a aquellas realidades que se ordenan a Dios. En efecto, dado que una persona divina procede por el modo del amor con el cual Dios es amado, es conveniente que sea denominado Espíritu Santo."*¹⁷⁵

Sintetizando lo expuesto, ¿por qué a la Persona que procede según el modo del amor se la puede denominar *Espíritu Santo*? Porque, en cuanto *Espíritu*, mueve como lo hace el amor. Y, en cuanto *Santo*, ordena ese movimiento hacia Dios.

Ahora bien, hay dos consideraciones más que Santo Tomás hace en torno al nombre *Espíritu Santo*. Si bien no se desprenden directamente de este nombre, las trataremos aquí por su importancia y por respetar el lugar en el que el Aquinas las colocó.

i. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

Lo central de este punto es destacar que el Espíritu Santo procede no sólo del Padre, sino del Padre y del Hijo. Esto ha sido ya señalado, pero, dada su importancia, es fundamental recalcarlo. En efecto, nada hay en la naturaleza divina que permita distinguir a las Personas: todas y cada una de ellas poseen de modo pleno e igual la misma y única naturaleza divina. De lo contrario, si hubiera alguna distinción en cuanto a la naturaleza, habría tres dioses y no un solo Dios. Así, siguiendo el modelo trinitario del Aquinas, si el Hijo y el Espíritu Santo procedieran por igual del Padre, sería imposible distinguirlos.

Santo Tomás señala al respecto que:

"(...) es necesario decir que el Espíritu Santo procede del Hijo. En efecto, si no procediera de Él, de ningún modo podría distinguirse de Él como persona. (...) En efecto, no es posible decir que las personas se distingan

¹⁷³ I, q36, a1, c

¹⁷⁴ I, q36, a1, c

¹⁷⁵ I, q36, a1, c

*entre ellas por algo absoluto, pues de ello se seguiría que una [misma] esencia no sería de los tres. En efecto, todo lo que en Dios se dice de modo absoluto pertenece a la unidad de la esencia. Queda pues, que las personas divinas se distinguen unas de otras sólo por las relaciones [de origen]."*¹⁷⁶

¿A qué se refiere Santo Tomás cuando habla de algo *absoluto*? Se trata de algo que corresponde *absolutamente* a Dios en cuanto tal; algo que corresponde por igual a toda la divinidad. Si algo propio del Ser-Dios le correspondiera a una Persona divina y no a las otras, no habría un solo y único Dios. De ahí que para distinguir a las Personas divinas sólo se puede recurrir a las relaciones de origen —las cuales implican oposición relativa— u *ordo originis*: quién procede de quién. Cuervo también lo expresa así al señalar que:

*"La distinción de las personas en Dios es sólo una distinción de origen. Porque no es posible encontrar otra en ellas, ni material, ni mucho menos esencial, siendo una en todas numéricamente la misma esencia divina. Luego la distinción de las personas hay que buscarla en sus orígenes respectivos. Pero la distinción de origen no puede consistir más que en la procedencia de uno respecto de otro. Luego los orígenes divinos se distinguirán necesariamente por la real procedencia que tienen entre sí."*¹⁷⁷

Así, al interior de la Trinidad, ¿en qué se distingue el Padre respecto del Hijo y del Espíritu Santo? En que sólo Aquél de nadie procede, procediendo de Él las otras dos Personas divinas. ¿Y en qué se distingue el Hijo? En que procede sólo del Padre, y que conjuntamente con Él es principio del Espíritu Santo. ¿Y en qué se distingue el Espíritu Santo? En que procede conjuntamente del Padre y del Hijo, siendo que de Él ninguna otra Persona divina procede. Se ve, pues, que si el Hijo y el Espíritu Santo procedieran por separado del Padre, no podría establecerse un orden entre ellos.

Es oportuno recalcar que el orden de origen al interior de la Trinidad no establece tipo alguno de primacía temporal o de dignidad de una Persona divina respecto de otra. Las tres Personas divinas son por igual co-eternas, y merecen por igual la misma gloria y alabanza. Ninguna es más digna —o más *divina*— que las demás.

Finalmente, insistamos sobre algo ya dicho: el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo como un principio común. En palabras de Emery:

*"(...) el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo. La doctrina católica niega que hayan dos principios diferentes del Espíritu Santo (esto dividiría al Espíritu Santo)."*¹⁷⁸

Ahora bien, ¿por qué Santo Tomás dedica tanta energía a dejar en claro que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo? Porque tenía en mente la doctrina trinitaria

¹⁷⁶ I, q36, a2, c

¹⁷⁷ CUERVO. *Introducción a las cuestiones 36-38*, p. 235

¹⁷⁸ EMERY. *The Trinity*, loc 2798

de los griegos, para quienes el Espíritu Santo procede sólo del Padre. Nos ocuparemos de esto a continuación.

ii. El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo

Si para los griegos el Espíritu Santo procede sólo del Padre, ¿cómo lo distinguen del Hijo? ¿No es acaso válida la doctrina de Santo Tomás según la cual la única manera de distinguir a las Personas dentro de la Trinidad es por sus relaciones de origen? Estas interrogantes se despejan cuando se advierte el punto de partida de cada tradición.

En efecto, la tradición latina —de la cual Santo Tomás es exponente— se plantea un acercamiento en el que se considera primero la naturaleza divina y luego, a partir de las procesiones, la consubstancialidad de las Personas. Por eso, en la Suma de Teología, el tratado de *Deo Uno* precede al de *Deo Trino*. La tradición griega, en cambio, considera la realidad personal de cada Persona divina como un dato ya dado, y de él deduce la consubstancialidad. Así lo expresa Cuervo al señalar:

"En los Padres griegos se aplica este nombre [Espíritu Santo] a la tercera persona en sentido estrictamente personal, de igual manera que los de Padre e Hijo a la primera y segunda persona, respectivamente. Y de aquí deducían ellos su consubstancialidad con las otras persona divinas, las cuales son también Espíritu y Santo, no buscando precisamente la conveniencia de este nombre a la tercera persona en el modo de su procedencia del Padre y del Hijo. Al revés precisamente de lo que hacían los latinos, los cuales encontraban en el modo de la procedencia del Espíritu Santo, no sólo la razón de su consubstancialidad con las otras personas, sino también la conveniencia, por apropiación, de este nombre a la tercera y su extensión a las otras personas divinas. Son dos puntos de vista completamente diferentes."¹⁷⁹

De ahí que el cómo procede cada persona manteniendo la unidad de la esencia divina no es un problema que, de partida, se plantea desde una tradición oriental. ¿Qué es lo que se formula desde la tradición oriental? En palabras de Cuervo:

"La doctrina de los Padres griegos está contenida en una expresión que es común a todos ellos, y que, por otra parte, emplean también algunos latinos, como Tertuliano, San Hilario, etc.: El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo. Sin embargo, los griegos entienden que en esta expresión el verbo procede se refiere solamente al Padre, es decir, que procede solamente del Padre. Para ellos esta palabra significa el principio fontal, el principio primero, que no es originado de otro, de donde sale una cosa. Los latinos lo atribuyen igualmente al Hijo. Porque para ellos el verbo procede

¹⁷⁹ CUERVO. *Introducción a las cuestiones 36-38*, p. 225

no tiene la misma significación que para los griegos."¹⁸⁰

Teniendo en cuenta lo expuesto, los Padres griegos —así como también algunos latinos— sostenían la siguiente formulación: El Espíritu Santo procede del Padre *por* el Hijo. Ahora bien, con esto querían decir que la procesión se da sólo respecto del Padre. ¿Por qué? Porque, para ellos, *proceder* implica tener origen sólo en alguien que carece de principio. Para los latinos, en cambio, *proceder* carece de ese matiz restrictivo, de ahí que el Espíritu Santo puede proceder del Padre y del Hijo a modo de principio común.

Cuando se ocupa del análisis del nombre *Espíritu Santo*, Santo Tomás se pregunta expresamente si el Espíritu Santo puede proceder del Padre *por* el Hijo. ¿Por qué se plantea dicha consideración? Porque quiere aclarar en qué sentido esta formulación es válida. ¿En qué sentido, entonces, se puede decir que el Espíritu Santo procede del Padre *por* el Hijo?

Para responder esta interrogante, Santo Tomás plantea el caso de un artista que lleva a cabo una obra *por* un martillo. *Por*, en este caso, "(...) *no significa que el martillo sea causa de que el artista obre (...)*"¹⁸¹. Entonces, ¿qué significa? Quiere decir "(...) *que [el martillo] sea causa de que la obra proceda del artista, y esto mismo lo tiene [recibido] del artista.*"¹⁸² Así, la obra procede *conjuntamente* del artista y del martillo, pero el poder de causar la obra que tiene el martillo, lo tiene recibido del artista.

Santo Tomás aplica esto a la Trinidad:

*"En efecto, dado que el Hijo tiene [recibido] del Padre que de él [del Hijo] proceda el Espíritu Santo, se puede decir que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo; o, lo que es lo mismo, que el Espíritu Santo proceda del Padre por el Hijo."*¹⁸³

Así, afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre *por* el Hijo, hace énfasis en el hecho de que el Hijo tiene el poder de espirar al Espíritu Santo conjuntamente con el Padre porque lo ha recibido de éste. Así lo señala Emery:

*"Al engendrar a su Hijo, el Padre le da [el poder de] ser, con el Padre, el principio del Espíritu Santo. Esta afirmación enfatiza que el Padre es la Fuente de toda la divinidad, el "principio sin principio", porque es desde el Padre que el Hijo es engendrado, es desde el Padre que el Espíritu Santo procede, y es desde el Padre que el Hijo es (con el Padre) principio del Espíritu Santo."*¹⁸⁴

Entonces, ¿qué es mejor, decir que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

¹⁸⁰ CUERVO. *Introducción a las cuestiones 36-38*, p. 237

¹⁸¹ I, q36, a3, c

¹⁸² I, q36, a3, c

¹⁸³ I, q36, a3, c

¹⁸⁴ EMERY. *The Trinity*, loc 2811

o que procede del Padre *por* el Hijo? Ambas son correctas, pues cada una de estas afirmaciones enfatiza un aspecto distinto de la misma realidad. Al respecto, Emery señala:

*"Al afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre "y el Hijo", uno enfatiza la unidad del Padre y del Hijo como un único "principio espirador" del Espíritu Santo. Al sostener que el Espíritu Santo procede del Padre "por el Hijo", uno enfatiza la distinción personal del Padre y del Hijo, es decir, el hecho de que el Padre es principio del Hijo y el único "principio sin principio" en la Trinidad: el Espíritu Santo toma su origen del Padre de una manera principal"*¹⁸⁵

Nótese que al afirmar que el Espíritu Santo toma su origen del Padre de una manera principal no se pretende introducir una jerarquía en la Trinidad. Como se ha venido diciendo, cada una de las Personas divinas posee en el mismo grado de perfección la Única y Una esencia divina. La distinción hecha aquí mira únicamente a la relación de origen.

Así, en el marco de una tradición latina, es posible afirmar la equivalencia de las expresiones: *"El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo"*, y *"El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo"*. Y en esa línea, más que centrar la atención en aquello que doctrinalmente nos separa de los ortodoxos, podemos prestar atención a lo que nos une, lo cual abre la puerta para entender cómo, en el fondo, profesamos la misma fe. ¿Qué es, entonces, lo común? En palabras de Emery, que:

*"(...) las dos tradiciones, Ortodoxa y Católica, fundamentalmente se unen en el reconocimiento del Padre como la Fuente no-engendrada, principio sin principio, principio del Hijo y principio del Espíritu Santo."*¹⁸⁶

2. El nombre Amor

Santo Tomás empieza las explicaciones relativas al nombre *Amor* señalando que el mismo puede tomarse tanto en sentido esencial cuanto personal. Es decir, el nombre *Amor* puede usarse para designar tanto a toda la divinidad —sentido esencial— cuanto a la Tercera Persona de la Trinidad —sentido personal—. Así, señala:

*"En la divinidad, el nombre amor puede tomarse no sólo esencialmente sino también personalmente. Y según se tome personalmente, corresponde en sentido propio al nombre del Espíritu Santo."*¹⁸⁷

De cara a lo expuesto, uno puede decir Dios es Amor para referirse a toda la Trinidad, es decir, a Dios tomado como Uno. Ahora bien, cuando uno toma el nombre

¹⁸⁵ EMERY. *The Trinity*, loc 2848

¹⁸⁶ EMERY. *The Trinity*, loc 2448

¹⁸⁷ I, q37, a1, c

Amor en sentido personal, es decir, aplicándolo al interior de la divinidad, corresponde únicamente a la persona del Espíritu Santo. ¿Por qué es esto? Por el modo de procedencia propio de la Tercera Persona de la Trinidad.

En efecto, según se ha dicho ya, el Verbo procede del Padre al modo de la inteligencia, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo al modo de la voluntad. Esta última es la procesión "(...) *por el modo de la voluntad, que es la procesión del amor.*"¹⁸⁸ De ahí que, en sentido personal, decimos que el Espíritu Santo es el Amor del Padre y del Hijo.

A fin de profundizar en el modo de esta procesión, Santo Tomás se detiene nuevamente en la analogía hecha respecto del modo como operan la inteligencia y la voluntad:

*"En efecto, por el hecho de que alguien entienda alguna cosa se produce en él una cierta concepción intelectual de la cosa entendida, la cual es llamada verbo; así también por el hecho de que alguien ame alguna cosa se produce una cierta impresión —por decirlo así— de la cosa amada en el afecto del amante, según lo cual se dice que lo amado está en el amante, así como lo entendido está en el que entiende."*¹⁸⁹

El acto propio de la inteligencia es conocer, y lo hace reflejando lo conocido mediante la producción de un concepto o *verbo*. Así también, lo propio de la voluntad es amar, y lo hace tendiendo hacia lo amado. ¿Cómo se da esto último en el hombre? En su momento dijimos que esa tensión hacia lo amado no se hace en virtud de que la voluntad elabore un producto nuevo distinto al elaborado por la inteligencia. En cambio, esa tensión se da porque lo conocido por la inteligencia, al ser llevado al plano de la voluntad, adquiere una nueva dimensión: una dimensión dinámica. En el plano de la voluntad, la concepción mental ya no sólo refleja la realidad conocida, sino que es fuerza o impulso de tensión hacia ella.

En Dios, en cambio, el escenario es diferente, y las dificultades para entenderlo se originan de la semejanza que hay entre el intelecto y la voluntad humanos y divinos. Se pone aquí de manifiesto la limitación de la analogía. En efecto, la inteligencia divina se tensiona en la persona del Padre en orden al engendramiento del Hijo. Asimismo, la voluntad divina se tensiona en las personas del Padre y del Hijo que se atraen mutuamente —se aman—; y esa tensión de atracción mutua, que es el vínculo entre ambas, no es otra cosa que el amor que procede de ellas. Emery ayuda a aclarar el panorama señalando:

"Afirmar que el Espíritu Santo es el amor mutuo entre el Padre y el Hijo, o decir que es el Vínculo de amor del Padre y del Hijo, significa que el Espíritu Santo es el Amor que procede del Padre y del Hijo. El Padre y el Hijo se aman mutuamente en un acto común del cual el Espíritu Santo es,

¹⁸⁸ I, q37, a1, c

¹⁸⁹ I, q37, a1, c

por decirlo así, el "fruto" personal."¹⁹⁰

Dicho esto, ¿se puede decir que el Padre y el Hijo se aman *por* el Espíritu Santo? Si se considera a Dios en su esencia, es decir, "desde afuera" de la Trinidad, no. En efecto, considerado en su simplísima unidad, Dios se ama en virtud de su esencia¹⁹¹. Sólo visto desde la dinámica intra-trinitaria se puede decir que Dios se ama por el Espíritu Santo.

Adentrándonos, pues, en la perspectiva intra-trinitaria, Santo Tomás señala:

*"(...) amar no es otra cosa que espirar amor, así como decir es producir un verbo, y florecer es producir flores. En consecuencia, así como se dice que el árbol florece por las flores, así también se dice que el Padre, diciendo al Verbo —o Hijo—, se dice a sí mismo y a las creaturas. Y se dice que el Padre y el Hijo, amando por el Espíritu Santo —o Amor que procede [de ambos]—, se aman a sí mismos y a nosotros."*¹⁹²

En efecto, así como el árbol florece por sus frutos, se dice que el Padre y el Hijo se aman por su amor. ¿Y quién es su amor sino el Espíritu Santo, que procede de ambos? Bajo este respecto, se puede decir también que es ese mismo amor con el que el Padre y el Hijo se aman con el que Dios ama a todas sus creaturas. El propio Aquinate lo reafirma señalando:

*"(...) así como el Padre se dice y dice todas las creaturas por el Verbo que engendra, en cuanto que el Verbo engendrado representa suficientemente al Padre y a todas las creaturas; así también se ama y ama a todas las creaturas por el Espíritu Santo, en cuanto el Espíritu Santo procede como amor de bondad primera, según el cual el Padre se ama y ama a todas las creaturas."*¹⁹³

Emery avanza sobre este postulado y presenta alguna de sus consecuencias en lo relativo a la Iglesia —y, en consecuencia, a nosotros—. En efecto, si decimos que el Espíritu Santo es amor y el amor opera como fuerza de atracción, es natural que la vía de acceso hacia la Trinidad sea el Espíritu Santo en cuanto que nos mueve hacia Dios. Así, señala: *"El Padre y el Hijo se aman mutuamente y nos aman con el único y mismo amor: el Espíritu Santo que procede y que introduce a la Iglesia en la comunión Trinitaria."*¹⁹⁴

¹⁹⁰ EMERY. *The Trinity*, loc 2941

¹⁹¹ Cfr. I, q37, a2, c

¹⁹² I, q37, a2, c

¹⁹³ I, q37, a2, ad3

¹⁹⁴ EMERY. *The Trinity*, loc 3010

3. El nombre *Don*

Santo Tomás empieza la explicación este nombre señalando qué es lo propio del don, y alude a Aristóteles al afirmar que es "*(...) aquello que se da sin intención de retribución; y así, implica donación gratuita.*"¹⁹⁵ Dicho en términos sencillos, lo propio del don es ser entregado sin esperar algo a cambio.

Seguidamente, señala que algo que se entrega sin esperar algo a cambio se entrega siempre por amor. ¿Por qué? Porque amar no es otra cosa que buscar el bien del otro. Dicho esto en sus propias palabras: "*Ahora bien, la razón de la donación gratuita es el amor. En efecto, por eso damos gratuitamente algo a alguien: porque queremos su bien.*"¹⁹⁶

Antes de que la conclusión caiga por su propio peso, señala que, cuando se ama, lo primero que se da antes que cualquier otra cosa es el amor mismo. En efecto, es sólo bajo la razón de ese amor dado al otro que se le dan otros bienes. Primero amamos, y porque amamos es que damos lo demás. El amor es, pues, el primero de los dones:

*"En consecuencia, lo que primero damos a alguien es el amor: el amor con el que queremos el bien de alguien. De donde es manifiesto que el amor tiene la razón de don primero, en razón del cual se dan todos los [demás] dones gratuitos."*¹⁹⁷

Dicho eso, finalmente concluye: "*De donde, como el Espíritu Santo procede como Amor, (...) procede bajo la razón de don primero.*"¹⁹⁸ Así, el Espíritu Santo, en cuanto Amor, es también Don, pues es lo primero que se da gratuitamente al amar. Al amarnos, Dios nos da su Espíritu; y al darnos su Espíritu, se da Él mismo. Así lo aclara Emery al señalar:

*"El Espíritu es, en persona, el "Don de Dios Altísimo", como la Iglesia canta en el himno Veni Creator Spiritus. El Espíritu Santo es el Don del Padre y del Hijo en la misma medida que es el Amor del Padre y del Hijo. El primer Don de Dios es Dios mismo."*¹⁹⁹

Entonces, ¿qué consecuencias trae el hecho de que Dios mismo se dé como Don en la dación de su Espíritu? Que el primero de los dones que recibimos de Dios siempre será Él mismo, y sólo como consecuencia de tenerlo a Él accedemos a sus demás dones. En efecto, todos los dones espirituales vienen del Espíritu, y siendo Él el Don primero, ninguno le precede:

"Siendo Amor, el Espíritu es también "Don" en persona. Ahora bien, todos

¹⁹⁵ I, q38, a2, c

¹⁹⁶ I, q38, a2, c

¹⁹⁷ I, q38, a2, c

¹⁹⁸ I, q38, a2, c

¹⁹⁹ EMERY. *The Trinity*, loc 2979

*los dones espirituales vienen del Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 12, 4), en particular la caridad, el cual es el regalo más grande (cfr. 1 Cor 13, 13)."*²⁰⁰

Así, el primer don que recibimos de Dios es su Espíritu; es decir, Dios mismo. Dios se nos da como don. Visto esto desde una perspectiva trinitaria, se ve cómo la Trinidad inmanente, que se manifiesta en la Trinidad económica, nos marca no sólo el *itinerario del don*, sino también el camino de retorno al Padre. Detengámonos un momento sobre esto.

Al hablar de Trinidad inmanente nos referimos a la vida intra-trinitaria misma, que sobrepasa por completo todo lo que podemos llegar a conocer. Algo que podemos decir de ella —y sólo porque ha sido revelado por Dios mismo— es que el Padre engendra al Hijo; y ambos conjuntamente al Espíritu Santo. Dicha Trinidad inmanente se manifiesta en la Trinidad económica, que no es otra cosa que "(...) *las obras mediante las cuales Dios se revela a sí mismo y se comunica a sí mismo, particularmente en la encarnación del Hijo y el don del Espíritu Santo.*"²⁰¹ Así, en la Trinidad económica —que es a su vez un reflejo de la Trinidad inmanente, aunque no la agota— se nos manifiesta un orden de procedencia o de "salida" desde el Padre. Dicho orden no sólo nos revela la modalidad trinitaria de la única acción divina, sino también nuestra vía de acceso al interior de la Trinidad. Esta vía de acceso está plasmada en la fórmula de doxología mayor o de patrón mediatorio —a la que aludimos también al hablar del accionar divino—: *en el Espíritu, por el Hijo, al Padre.*

Así, sólo *por* el Hijo llegamos al Padre: "*Nadie va al Padre sino por mí.*"²⁰² Y sólo *en* el Espíritu accedemos al Hijo y, en consecuencia, al interior de la Trinidad: "*Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho.*"²⁰³

Dicho esto, damos por finalizado lo relativo a las personas en particular, dando paso ahora al planteo de algunas cuestiones comparativas al interior de la Trinidad.

²⁰⁰ EMERY. *The Trinity*, loc 2975

²⁰¹ EMERY. *The Trinity*, loc 3897

²⁰² Juan 14, 6

²⁰³ Juan 14, 26

TERCERA PARTE:
CUESTIONES COMPARATIVAS AL INTERIOR DE LA
TRINIDAD

Es mucho lo que Santo Tomás dice sobre la Trinidad en la Suma de Teología. En el presente punto, nos ocuparemos de algunas de las consideraciones que, a nuestro parecer, son las más relevantes de las muchas otras planteadas por el Aquinate. Algunas de ellas abordarán explícitamente temas que ya han sido mencionados con ocasión del desarrollo anterior. Otras, en cambio, constituyen una verdadera profundización en nuevos aspectos de la Trinidad, que dan por supuesto lo ya visto hasta el momento.

I. UNA ESENCIA, TRES PERSONAS

En este punto nos interesa enfatizar algo que se ha venido diciendo ya a lo largo del presente trabajo, y a lo que es clave volver permanentemente para no perder el foco de la contemplación del misterio de la Trinidad. En efecto, la esencia o naturaleza divina es la misma y única para todas las Personas de la Trinidad. Cada una de ellas la posee de manera total, plena, perfecta, y en la misma medida. Esto determina que no haya una primacía de una persona respecto de las demás. Entonces, ¿en qué se distinguen? En su relación de origen: quién procede de quién. Y sin embargo, dicha distinción no quiebra el misterio de la Unidad y simplicidad divinas: Creemos en Un solo y Único Dios, que es Trino. Tres personas divinas, un solo Dios.

Las relaciones de origen establecen un orden de origen —*ordo originis*— al interior de la Trinidad, sin que dicho orden suponga una primacía en términos temporales o de dignidad. El Padre engendra al Hijo sin ser anterior a Él; y el Padre y el Hijo espiran conjuntamente al Espíritu Santo, siendo los tres iguales en dignidad.

En la línea de lo expuesto, resulta muy iluminador el credo o símbolo *Quicumque*, citado ya con anterioridad:

"El Padre no ha sido hecho por nadie, ni creado ni engendrado. El Hijo procede solamente del Padre, no hecho, ni creado, sino engendrado. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procedente. Por tanto, hay un solo Padre, no tres Padres; un Hijo, no tres Hijos; un Espíritu Santo, no tres Espíritus Santos. Y en esta Trinidad nada hay anterior o posterior, nada mayor o menor: pues las tres personas son coeternas e iguales entre sí."

El obrar sigue al ser. Y esto se manifiesta también en el accionar divino. Dice Emery refiriéndose al modo propio de obrar de cada Persona divina: "*Como uno es, así actúa.*"²⁰⁴ En efecto, la acción divina siempre es una, pero su modalidad es trinitaria. Dicho en los términos de la doxología mayor o patrón mediatorio: todo es obra *del Padre por el Hijo en el Espíritu*; sin que esto quiebre la unicidad de dicha acción. Pero podemos dar aun un paso más. En efecto, todas las Personas divinas poseen la misma y única naturaleza divina con la misma plenitud y perfección; y así, ninguna persona es más divina, ninguna persona es más poderosa, ninguna persona es más digna. Llevado

²⁰⁴ EMERY. *The Trinity*, loc. 3266

esto al plano del accionar divino, se tiene que toda acción divina es igualmente atribuida a cada Persona divina, sin que sea más obra de una que de otra. Esto ya que toda acción de Dios es manifestación del poder de la única naturaleza divina, poseído enteramente y de modo igual por las tres Personas divinas. Al respecto, Emery señala:

*"Las tres personas actúan juntas, no por una yuxtaposición o superposición de tres acciones diferentes, sino en la misma acción, porque las tres personas actúan por el mismo poder y en virtud de su única naturaleza divina."*²⁰⁵

Esto no pretende negar el hecho de que cada Persona intervenga según su modo propio de ser al interior de la Trinidad. En efecto, la única acción divina es obra del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo. Así, la modalidad de la única acción divina es trinitaria. Profundizando aun más en esta consideración, Emery señala:

*"Este modo de actuar es propio del Padre. Él es el único que, en la Trinidad, crea y salva a través de su Hijo y en su Espíritu Santo. El Hijo actúa de una manera filial —es decir, en la medida que él se encuentra en referencia al Padre que lo engendró, y en la medida que está eternamente en relación al Espíritu Santo que procede [de ambos]—. El Hijo siempre actúa según esta doble relación. (...) El Espíritu Santo actúa según el modo de su relación con el Padre y con el Hijo, de quienes procede. De acuerdo con la tradición que hemos presentado más arriba, podemos decir que el modo propio del Espíritu Santo es actuar como el Amor y el Don del Padre y del Hijo."*²⁰⁶

Y sin embargo, el hecho de que cada Persona divina intervenga en dicha acción según su modo propio de ser no hace que la acción pueda atribuirse más a una Persona que a otra. La modalidad trinitaria de la acción divina supone que la acción es por igual obra de cada una de las Personas divinas, siendo obra del Único Dios Verdadero. Así lo expresa Emery aludiendo a un texto de Atanasio de Alejandría:

*"«Los dones que el Espíritu Santo da a cada uno son otorgados por el Padre a través de la Palabra. Dado que todo lo que es del Padre es también del Hijo, aquellas cosas que son otorgadas por el Hijo en el Espíritu son dones del Padre.» Uno no puede afirmar que una obra divina (por ejemplo, la creación, la gracia o un milagro) es obra de una persona sola. Del mismo modo, ninguna acción divina es llevada a cabo por una persona "más" que por las otras dos."*²⁰⁷

Esto no resulta extraño si uno comprende, como lo hace Santo Tomás, que "(...)

²⁰⁵ EMERY. *The Trinity*, loc. 3245

²⁰⁶ EMERY. *The Trinity*, loc. 3253

²⁰⁷ EMERY. *The Trinity*, loc. 3284

toda la perfección de la naturaleza divina está en cualquiera de las personas."²⁰⁸

A modo de síntesis, el Catecismo expresa lo expuesto hasta el momento con admirable claridad:

"Toda la economía divina es la obra común de las tres Personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación (cf. Concilio de Constantinopla II, año 553: DS 421). "El Padre el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio" (Concilio de Florencia, año 1442: DS 1331). Sin embargo, cada Persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así, la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (Cf. 1 Co 8, 6): "Uno es Dios (...) y Padre de quien proceden todas las cosas, Uno el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y Uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas" (Concilio de Constantinopla II: DS 421)."²⁰⁹

II. LO NATURAL Y LO VOLUNTARIO AL INTERIOR DE LA TRINIDAD

Cuando decimos que algo es natural, decimos que algo es de una manera y no puede ser de otra. Lo natural no está sujeto a la voluntad. En cambio, cuando decimos que algo es voluntario, nos referimos a aquello que es de una manera pero podría ser de otra. Esto ya que está sujeto a la voluntad del agente: haciéndolo de un modo, podría hacerlo también de otro. Con un lenguaje más técnico, Santo Tomás expresa esta idea señalando que lo propio de la naturaleza es estar determinada *ad unum*, es decir, *hacia uno* o —como preferimos traducirlo— *en un solo sentido*. Esto contrasta, pues, con la voluntad, que al no estar determinada *ad unum* puede obrar de un modo u otro:

*"(...) la voluntad y la naturaleza en esto difieren al causar, porque la naturaleza está determinada en un solo sentido [ad unum], mientras que la voluntad no está determinada en un solo sentido [non est determinata ad unum]."*²¹⁰

Llevemos esto al plano de la divinidad. La creación, ¿es natural o voluntaria? La respuesta salta a la vista: Dios creó todo cuanto existe, pero podría no haberlo creado. De ahí que decimos que la creación es voluntaria: depende de un acto de liberalidad divina. Ahora bien, que Dios sea Uno en tres Personas, ¿es algo natural o voluntario? Dicho en otras palabras, el Padre, ¿podría no haber engendrado al Hijo? Y ambos, ¿podrían no haber espirado al Espíritu Santo? En suma, ¿El Único Dios podría no ser Trino?

Santo Tomás aborda este planteo directamente y señala: *"(...) se debe decir que*

²⁰⁸ I, q42, a4, ad3; Cfr. I, q30, a1, ad4

²⁰⁹ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 258

²¹⁰ I, q41, a2, c

Dios Padre no engendró [non genuit] al Hijo voluntariamente [voluntate]; en cambio, [se debe decir] que produjo voluntariamente las creaturas."²¹¹

Y más adelante, aclara: "(...) se debe decir que el Padre engendró al Hijo no voluntariamente, sino por naturaleza (...)"²¹² Al hablar de *naturaleza*, hablamos de *necesidad*; es decir, de algo que es de una manera y no puede ser de otra. "Se dice necesario por sí mismo [per se] lo que no puede no-ser. Y de este modo es necesario que Dios exista. Y [también] de este modo es necesario que el Padre engendre al Hijo."²¹³

Nos encontramos, pues, frente a un misterio insondable: el Uno y Único Dios es Trino y no puede ser de otro modo. Si existe Dios, *debe* ser Trino.

III. LA CIRCUMINCESIÓN TRINITARIA

El término *circumincesión* es la transliteración al español del término latino *circumincessio*, que a su vez es la traducción del término griego περιχώρησις — *perijóresis* o *pericóresis*—. Περιχώρησις está compuesto de περί (*perí*) —*alrededor de*— y un vocablo derivado de χώρα (*jóre*) —*lugar, lugar determinado*—, aunque su significado es más complejo que el de un simple "girar alrededor". El término latino se deriva de *circa* —*alrededor de*—, *in* —*en*— y *cessio* —derivado de *cedo*²¹⁴, que tiene el sentido de *ceder, hacer sitio*—. Manifiesta, pues, una dimensión más dinámica, aunque no excluida de la interpretación del término griego²¹⁵.

Dicho término fue acuñado por Padres de la Iglesia y aplicado a la Trinidad para expresar cómo cada persona divina *está en* la otra. Con relación al origen de este término, Emery señala:

*"La palabra pericóresis, que puede traducirse por interpenetración, aparece en un primer momento en cristología, principalmente en san Máximo Confesor en el siglo VII (siguiendo a san Gregorio Nacianceno que ha empleado ya el verbo perijôrein en un sentido cristológico), para significar que en Cristo la naturaleza humana está unida y asociada a la naturaleza divina en una comunicación recíproca: hay una «pericóresis» de las dos naturalezas en Cristo."*²¹⁶

Perijóresis —o *circumincesión*— es un término que apunta a describir una realidad misteriosa y, en consecuencia, es un término difícil de asir. De ahí que es

²¹¹ I, q41, a2, c

²¹² I, q41, a2, c

²¹³ I, q41, a2, ad5

²¹⁴ El "equivalente" griego de *cedo* es χωρέω (*joréo*), cuyo significado es similar, y puede iluminar la comprensión griega de περιχώρησις. De hecho, al momento de hacer la traducción del latín al griego, se ve que primó el sentido de χωρέω.

²¹⁵ Ver nota anterior.

²¹⁶ EMERY, Giles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca, Secretariado trinitario, 2008, p. 423-424. En adelante, se citará como: "EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*".

importante detenernos por un momento en el uso que se le dio en el origen, en orden a entender mejor qué se quería significar cuando se aplicó a luego la Trinidad. Aplicado este término a Cristo, Emery señala:

*"Esta pericorexis significa la reciprocidad de acción, la interacción de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en Cristo: las dos naturalezas están unidas, sin confusión, en un intercambio mutuo."*²¹⁷

Se ve, pues, que se habla de dos realidades —naturaleza humana y naturaleza divina— que, siendo diferentes, están unidas sin confusión en una permanente interacción dinámica. ¿Cómo calificar esta interacción dinámica? Aunque con muchas limitaciones, podríamos tratar de caracterizarla como una interacción cargada de vitalidad; es decir, una interacción viva en el sentido más pleno de la palabra.

Fue San Juan Damasceno quien aplicó este término a la Trinidad²¹⁸. Ya en ámbito trinitario, ¿a qué hace referencia? Emery lo explica aludiendo a San Juan Damasceno:

*"Aplicada a la teología trinitaria, la pericorexis significa la mutua inmanencia, la interioridad recíproca de las tres personas. Cada persona está contenida en la otra por una especie de compenetración recíproca: «Nosotros no decimos que hay tres dioses, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino un solo Dios [...]. Están unidos pero no confundidos, y están unos en otros, y esta pericorexis (perijôresis), unos en otros, es sin fusión ni mezcla.»"*²¹⁹

Se ve, pues, que *perijôresis* hace alusión a la íntima relación dinámica y vital entre las tres Personas divinas. Hace alusión al *estar en* de una Persona en otra compartiendo la Única, la Una y la misma naturaleza divina, sin que ello quiebre la absoluta simplicidad de Dios. Hace alusión a una sobreabundancia de vida que después se participará —aunque de modo limitado e imperfecto— a toda la creación. Una vitalidad que es plena, dinámica, propia del Acto Puro de Ser y que, como tal, es inmóvil. Y es inmóvil porque la plenitud del Acto Puro es máxima al punto de que nada queda por actualizar. Si se quiere, es inmóvil porque posee la plenitud del movimiento. Sobreabundancia de vida, vitalidad plena, dinamismo inmóvil, Acto Puro, Trinidad en la simplísima Unidad, Misterio... Dios. De eso hablamos cuando hablamos de *perijôresis*: el misterio de la sobreabundante vida divina intra-trinitaria.

Como hemos dicho, el término *perijôresis* fue traducido al latín por *circumincessio*²²⁰. Si bien Santo Tomás no usa dicho término²²¹, sí desarrolla su contenido a la luz de la expresión *estar en* —*esse in*²²²—, que toma del Evangelio de

²¹⁷ EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 424

²¹⁸ Cfr. EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 424

²¹⁹ EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 424

²²⁰ Fue Burgundio de Pisa quien, en el siglo XII, al traducir a San Juan Damasceno del griego al latín, tradujo *perijôresis* por *circumincessio*. (Cfr. EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 424)

²²¹ Cfr. EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 425

²²² Cfr. I, q42, a5, sc

Juan²²³:

<i>Credite mihi quia ego in Patre, et Pater in me est; alioquin propter opera ipsa credite.</i>	<i>Creedme: yo <u>estoy en</u> el Padre y el Padre <u>está en</u> mí. Al menos creedlo por las obras.</i>
---	---

¿Cómo aborda Santo Tomás la circumincisión trinitaria en la Suma de Teología? Al preguntarse si el Hijo *está en* el Padre y viceversa, el Aquinate responde con un argumento válido para las tres Personas divinas²²⁴:

*"(...) en el Padre y el Hijo se deben considerar tres aspectos: la esencia, la relación y el origen. Y según cualquiera de estos, el Hijo está en el Padre y viceversa."*²²⁵

De cara a lo expuesto, son tres los aspectos a la luz de los cuales se debe entender que cada una de las personas *está en* la otra: esencia, relación y origen. Atendiendo a la **esencia**, ¿por qué podemos decir que cada Persona divina *está en* las otras? En palabras del Aquinate:

*"En efecto, atendiendo a la esencia, el Padre está en el Hijo porque el Padre es su esencia y comunica su esencia al Hijo, sin cambio alguno. De donde se sigue que, como la esencia del Padre está en el Hijo, el Padre está en el Hijo. Y, de igual modo, dado que el Hijo es su esencia, se sigue que está en el Padre, en quien está su esencia [la del Hijo]."*²²⁶

El Padre es su esencia —la única esencia divina—; el Hijo es su esencia —la única esencia divina—; y el Espíritu Santo es su esencia —la única esencia divina—. Dado que cada una de las Personas posee por igual y en el mismo grado la única y misma esencia divina, se puede decir que cada Persona divina *está en* las demás. Dicho de un modo sencillo: Donde *está* una persona *están* las otras. ¿Por qué? Porque dado que cada Persona divina posee de modo absoluto y perfecto la misma y única esencia divina —que es Trina—, en cada Persona divina tienen que estar las demás. Emery expresa esto con mucha más claridad:

"Esta explicación subraya la identidad real de la persona divina y de la esencia: no basta decir que la persona divina «tiene la esencia», sino que hay que decir que «la persona divina es su esencia». (...) La co-inmanencia de las personas se basa, pues, en su consustancialiad. Ésta implica que las tres personas divinas no sólo tienen una naturaleza semejante, sino también

²²³ Juan 14, 11

²²⁴ Si bien Santo Tomás se ocupa expresamente sólo del Padre y del Hijo en el artículo en el que desarrolla esta consideración, al final del cuerpo del mismo señala: "Y la misma razón sea aplica al Espíritu Santo." (I, q42, a5, c)

²²⁵ I, q42, a5, c

²²⁶ I, q42, a5, c

la misma naturaleza idénticamente una, es decir, numéricamente única. Las personas están mutuamente una en otra porque en cada una de ellas reside la «plenitud de la divinidad»."²²⁷

En segundo lugar, en lo relativo a las **relaciones**, el Aquinate señala: "(...) *atendiendo a las relaciones, es manifiesto que un opuesto relativo está en el otro según el concepto [secundum intellectum].*"²²⁸ ¿Qué quiere decir esto? Para explicarlo, debemos volver a la noción de oposición relativa. Recordemos que hay oposición entre dos conceptos cuando ambos no pueden predicarse de un mismo objeto al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto. Y dicha oposición es relativa cuando los términos implicados, a pesar de oponerse, se reclaman mutuamente. Es el caso, por ejemplo, del *padre* e *hijo*, o *principio espirador* y *espirado*.

En efecto, quien dice *padre* está diciendo también *hijo*, pues el padre no es tal sin el hijo. Y quien dice *hijo* dice también *padre*. Y, del mismo modo, quien dice *espirado* dice también *principio espirador*, que en la divinidad está constituido conjuntamente por el Padre y el Hijo.

Si bien hablamos aquí de nombres, nótese que los nombres se corresponden con las realidades a las cuales se refieren. De ahí que si Dios es Padre —y un padre no se puede pensar sin un hijo del cual es padre—, Dios Padre no puede ser sin Dios Hijo. De ahí que, como dirá Emery, las relaciones en la Trinidad no sólo son un medio para establecer la distinción, sino también la unidad:

"Por consiguiente, las relaciones no se limitan a «distinguir» las personas por razón de la «oposición» que tales relaciones entrañan, sino que son además, por su propia naturaleza, la razón de la unidad de las personas que las mismas relaciones distinguen. La relación funda así la comunión trinitaria."²²⁹

Finalmente, en lo relativo a cómo la circumincesión se entiende a la luz del **origen** de cada Persona divina, Santo Tomás señala:

"Así también, según el origen, es manifiesto que la procesión del verbo inteligible no es hacia afuera [ad extra], sino que permanece en quien lo pronuncia. Y así también, lo que es dicho en el verbo, se encuentra contenido en él."²³⁰

El Aquinate hace alusión aquí al modo propio de procesión del Verbo: el Verbo procede según el modo de la inteligencia. Y un razonamiento similar puede aplicarse al Espíritu Santo, que procede al modo de la Voluntad. Pero nos centraremos en lo dicho por el Aquinate.

²²⁷ EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 428

²²⁸ I, q42, a5, c

²²⁹ EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 432

²³⁰ I, q42, a5, c

El Padre pronuncia al Verbo, pero no lo dice fuera de la Trinidad, sino que permanece en ella; es decir, en el Padre. ¿Y qué *dice* el Padre cuando pronuncia al Verbo? Dice la única esencia divina, siendo ésta el contenido del Verbo pronunciado por el Padre. Toda la esencia divina está contenida en el Verbo. Por lo tanto, el Padre está también en el Verbo. Y así también el Espíritu Santo.

De cara a lo expuesto, al igual que las relaciones, las procesiones no son sólo medios para establecer la distinción entre las personas divinas, sino también un camino para entender su misteriosa unidad²³¹.

Dicha unidad se puede ver en el comentario que Santo Tomás hace de la expresión contenida en el Evangelio de Juan: "*Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre.*"²³² El Aquinate, refiriéndose a la procesión eterna del Verbo, señala:

*"En las realidades corporales, la realidad que sale de algo ya no está en aquél [de quien sale], pues sale por una separación que puede ser esencial o de lugar. Aquí [en el Hijo], en cambio, no se da una salida así. Así como ha salido del Padre desde la eternidad, así también está en él desde la eternidad; y entonces, cuando está en él, sale; y cuando sale, está en él. Del modo que siempre sale, así también siempre está en él."*²³³

Pero Santo Tomás va más allá, y se refiere también a la procesión temporal del Hijo —Encarnación— señalando:

*"[El Hijo] Designa su procesión temporal diciendo 'vine al mundo'. Ahora bien, así como la salida eterna del Padre no se da localmente, así tampoco su venida al mundo es local. Porque así como el Hijo está en el Padre y viceversa, así el Padre todo lo llena, y también el Hijo; y esto no es algo que se mueva localmente. En consecuencia, dijo que vino al mundo en cuanto que asumió la naturaleza humana, en lo relativo al cuerpo, en cuanto que tuvo origen desde el mundo, no cambiando de lugar."*²³⁴

Siendo esto así, el misterio de la circumincisión trinitaria no sólo nos permite adentrarnos algo en la vida íntima de Dios, sino que también nos permite asomarnos con una mirada más profunda al misterio de la Encarnación. Con la Encarnación, El Verbo hecho carne empezó a caminar por el mundo pero sin dejar de estar en el Padre y en el Espíritu Santo, y sin que el Padre ni el Espíritu Santo hayan dejado de estar en Él. Verdadero Dios y verdadero hombre.

Es en virtud de esto que Emery puede señalar:

²³¹ Cfr. EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 433

²³² Juan 16, 28

²³³ TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium Johannis*. Caput 16, lectio 7 [250]. En adelante, se citará como "*Super Johannem*".

²³⁴ *Super Johannem*, Caput 16, lectio 7 [250]

*"Por la pericorexis, la venida del Hijo en la economía de la salvación es una presencia no solamente del Hijo, sino de toda la Trinidad. Es ésta también la razón por la cual la encarnación y los misterios de la vida de Cristo son una revelación de la Trinidad."*²³⁵

Volveremos sobre esto al hablar de las misiones en Dios. Así, la circumincesión trinitaria —el *estar en* recíproco de una Persona divina en las demás— está implicado en el misterio mismo de la Trinidad, es el modo propio de la sobreabundante vida divina. Y, expresado en palabras de Emery, es un misterio que llega hasta nosotros: *"Y la pericorexis de las personas divinas se extiende hasta nosotros en el don de la gracia."*²³⁶

Finalmente, el Catecismo de la Iglesia Católica habla de la *perijóresis* o *circumincessio* haciendo alusión al Concilio de Florencia de 1442. En cierta medida, constituye una síntesis de lo expuesto hasta el momento:

"A causa de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo" (Concilio de Florencia, año 1442: DS 1331)."²³⁷

IV. TRINIDAD Y MULTIPLICIDAD DE LA CREACIÓN

Una sola creatura sería incapaz de expresar todas las perfecciones divinas. En efecto, lo propio de la creatura es ser limitada, y ninguna realidad limitada —por más perfecta que sea— puede expresar completamente la ilimitada perfección de Dios. De ahí que la ilimitada y plena perfección de Dios se ve mejor reflejada en una multiplicidad de creaturas. Efectivamente, cada una de las creaturas expresa limitadamente alguna de las perfecciones que en Dios se dan de modo ilimitado —identificándose con su esencia—. Y así, la creación toda ella en su conjunto *dice más* de Dios que lo que puede llegar a expresar cualquier creatura.

¿Cuál es el origen profundo de esta maravillosa multiplicidad? Santo Tomás ensaya una respuesta: la multiplicidad —Trinidad— que se da al interior de la Única divinidad. En su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, señala que *"(...) de la procesión de las personas divinas distintas es causada la procesión y multiplicidad de todas las creaturas (...)"*.²³⁸

Comentando este pasaje, Emery señala:

"Las relaciones de las personas divinas (paternidad, filiación, procesión), siendo que se identifican con estas personas mismas, son el origen de la

²³⁵ EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 438

²³⁶ EMERY. *La teología trinitaria de Santo Tomás*, p. 438

²³⁷ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 255

²³⁸ TOMÁS DE AQUINO. *In I Sententiarum*, d26, q2, a2, ad2

distinción y de la multiplicidad de las creaturas. La pluralidad de la creación, en la extraordinaria diversidad de un universo ordenado, encuentra su fuente en las relaciones personales de Dios en la Trinidad."²³⁹

Dios es Uno, como una es también la creación tomada en su conjunto. Ahora bien, Dios se revela *múltiple* en su unidad —tres Personas, un solo Dios—. Y así, una sola creación —todo cuanto existe— compuesta de una multiplicidad de creaturas lleva mejor la huella del Creador.

²³⁹ EMERY. *The Trinity*, loc 3385

CUARTA PARTE:
LAS MISIONES EN DIOS

Santo Tomás concluye el tratado de la Trinidad en la Suma de Teología hablando de las misiones —también denominadas *procesiones temporales*— en Dios. Inmediatamente después, Santo Tomás pasará a un tema distinto: el tratado de la creación.

A primera vista, el tema de las misiones puede parecer accesorio, pero considerarlo así sería un error. En efecto, la manifestación de la Trinidad en el mundo viene a cerrar el tratado trinitario precisamente porque es a partir de su manifestación en el mundo que es conocido por nosotros el misterio de la Trinidad.

I. UNA APROXIMACIÓN LINGÜÍSTICA

El término *misión* es la traducción al español del término latino *missio*, derivado del verbo *mitto*, que quiere decir *enviar*. De él se deriva, por ejemplo, el término *misionero*: el misionero es un *enviado*. El término *misión*, ¿se encuentra en la Sagrada Escritura? La respuesta es que sí.

En efecto, el verbo *mitto* se usó para traducir al latín verbos griegos de entre los cuales destacan²⁴⁰: ἀποστέλλω —*apostélo*— y πέμπω —*pémpro*—. Ambos quieren decir *enviar*. Nótese cómo del primero de ellos se deriva el nombre ἀπόστολος —*apóstolos*—. ¿Suena familiar? Se trata, pues, del nombre particular con el que Cristo designó a sus doce más cercanos: ellos fueron sus doce *enviados*. La Iglesia primitiva comprendió muy pronto que los Doce eran *enviados* con una misteriosa dignidad particular, y por eso el término ἀπόστολος no fue traducido al latín usando la raíz del verbo *mitto* — como se hubiera hecho con cualquier otro enviado— sino que se transliteró. Efectivamente, el término griego pasó al latín como *apostolus*, y así llegó a nuestros días. En su sentido más primigenio, el apóstol es un enviado.

¿Qué tiene que ver esto con la Trinidad? Todo. Porque no sólo los apóstoles son enviados por Cristo, sino que Cristo mismo es enviado al mundo por el Padre. En efecto, en el Evangelio de Juan encontramos ambos verbos griegos —*apostélo* y *pémpro*— para designar el envío del Verbo Eterno al mundo por el Padre. Como dijimos, ambos verbos fueron traducidos al latín por *mitto*, y por eso al envío del Verbo al mundo por el Padre se le denomina *missio* —en latín— o *misión* —en español—. Veamos algunos pasajes bíblicos. Comencemos por Juan 8, 16:

(...) μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ.	(...) solus non sum, sed ego et, qui me <u>misit</u> , Pater.	(...) no estoy yo solo, sino yo y el que me ha <u>enviado</u> [el Padre].
---	---	---

Este texto es fundamental, pues es el punto de partida para las reflexiones de

²⁴⁰ Nótese que no son los únicos verbos griegos que se traducen por *enviar*. Por ejemplo, en el pasaje de Gálatas 4, 4 se dice: "Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, (...)" En este caso, el texto latino usa el verbo *mitto* para traducir del griego el verbo ἐξαποστέλλω —*exapostélo*—, que quiere decir *enviar desde*. Se ve, pues, que si bien es un verbo que conserva la raíz de *apostélo*, tiene un matiz diferente.

Santo Tomás en el tema de las misiones de las Personas divinas²⁴¹. Nótese que se designa el envío del Verbo al mundo con el verbo *pém̃po*.

Otro texto sin duda significativo lo encontramos en Juan 20, 21:

εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάλιν· εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς.	Dixit ergo eis iterum: " <i>Pax</i> vobis! Sicut <u>misit</u> me Pater, et ego <u>mitto</u> vos".	Jesús dijo otra vez: " <i>La paz</i> con vosotros. Como el Padre me <u>envió</u> , también yo os <u>envío</u> ."
---	---	---

En este caso, se emplea el verbo *apostélo* para designar el envío del Verbo Eterno, mientras que el envío de los apóstoles es manifestado con el verbo *pém̃po*. Pero esta diferencia terminológica desaparece en la traducción latina y española del pasaje.

Este apartado puede resultar un poco arduo para quien carezca de nociones básicas de latín y de griego. Aun así, nos pareció importante incluirlo para mostrar cómo las consideraciones que haremos con ocasión de las misiones de las Personas divinas hunden sus raíces en la Sagrada Escritura.

Si bien hemos hablado sólo de la misión del Verbo, el mismo término puede aplicarse también al envío —*misión*— del Espíritu Santo al mundo. En esa línea, la Sagrada Escritura usa también el verbo *pém̃po* —en latín, *mitto*— para hablar del envío del Espíritu Santo, tal como lo atestigua Juan 15, 26:

Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, (...)	Cum autem venerit Paraclitus, quem ego <u>mittam</u> vobis a Patre, (...)	Cuando venga el Paráclito, que yo os <u>enviaré</u> de junto al Padre, (...)
---	---	--

Aclarado esto, procederemos al análisis de las misiones en Dios a partir de lo expuesto por Santo Tomás en la Suma de Teología.

II. CONSIDERACIONES GENERALES ACERCA DE LAS MISIONES EN DIOS

¿Qué se entiende por misión de las Personas divinas? Emery señala al respecto: "(...) en doctrina Trinitaria, este término [misión] designa el envío del Hijo y del Espíritu Santo en la economía de la gracia."²⁴²

De esta definición, llama de partida la atención que sólo el Hijo y el Espíritu Santo son enviados, no así el Padre. ¿Por qué es esto? Lo veremos seguidamente. En segundo lugar, se habla de un envío en el orden de la economía de la gracia —es decir, en el orden de la manifestación de Dios de cara a nuestra salvación—. Pero, ¿cómo es que el Hijo y el Espíritu Santo pueden ser enviados si Dios ya está presente en todas las cosas?

Estas dos interrogantes empiezan a disiparse en una de las primeras

²⁴¹ Cfr. I, q43, 1, sc

²⁴² EMERY. *The Trinity*, loc. 3913

consideraciones que hace Santo Tomás al hablar de las misiones en Dios:

*"En efecto, la misión puede convenir a las Personas divinas según implica, por una parte, la procesión de origen desde el que envía; y, por otra parte, según que implica un nuevo modo de existir en otro."*²⁴³

Esta consideración toca dos puntos centrales para el tratamiento de las misiones en Dios. El primero de ellos es la estrecha relación que hay entre procesiones y misiones. El segundo es la consideración del envío como un nuevo modo de existir de las Personas divinas en la creación. Nos ocuparemos de cada una de ellas por separado a continuación.

1. Relación entre procesiones y misiones

En el tratamiento de las procesiones, es importante tener en cuenta dos actores: el que procede y aquél de quien se procede. Al abordar el tratamiento de las procesiones en Dios vimos cómo hay en Él sólo dos procesiones inmanentes —o procesiones que permanecen al interior de la Trinidad—. Éstas son: la procesión —generación— del Hijo por parte del Padre, y la procesión —espiración— del Espíritu Santo por parte del Padre y del Hijo conjuntamente.

Es importante tener esto en cuenta porque las misiones o procesiones temporales de las personas divinas son una manifestación de las procesiones eternas al interior de la Trinidad. De hecho, conocemos las procesiones eternas a partir de las procesiones temporales. Emery desarrolla esto que venimos diciendo con ocasión del Espíritu Santo diciendo:

*"Ahora bien, la misión del Espíritu Santo manifiesta su ser personal: el envío del Espíritu Santo hace conocida su procesión eterna. Visto de otro modo, la economía, en la cual el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo, es la expresión de lo que el Espíritu Santo es desde toda la eternidad. Tal como el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en la eternidad, así viene desde el Padre y el Hijo en la economía."*²⁴⁴

En esa línea, así como en la procesión interviene alguien que procede y alguien de quien se procede, en la misión interviene también alguien que es enviado y alguien que envía. Esto ya que, como venimos diciendo, las misiones o procesiones temporales son una manifestación o reflejo de las procesiones eternas. Y por eso sólo el Hijo y el Espíritu Santo son enviados porque sólo ellos proceden. Así lo expresa Santo Tomás:

"(...) como se ha dicho anteriormente, en el concepto de misión está implicada la procesión desde otro (...). De donde, como el Padre no procede de otro, de ningún modo le conviene ser enviado; en cambio, sólo

²⁴³ I, q43, a1, c

²⁴⁴ EMERY. *The Trinity*, loc. 2765

[conviene esto] al Hijo y al Espíritu Santo, a los cuales conviene proceder de otro."²⁴⁵

Así, en cuanto principio fontal de toda la Trinidad, el Padre no sólo es el origen sin origen de todas las procesiones intra-trinitarias, sino también de las misiones temporales. En el caso del Hijo, en cuanto procede sólo del Padre, es enviado sólo por Él. En cuanto al Espíritu Santo, en cuanto procede del Padre y del Hijo, es enviado conjuntamente por ambos.

Esto se ha visto ya en los textos bíblicos citados, que es oportuno volver a recordar. En lo referido al envío del Hijo por el Padre, tenemos el texto de Juan 8, 16: "(...) *no estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado [el Padre].*" Y también el de Juan 20, 21: "*Jesús dijo otra vez: 'La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío.'*".

En lo referido al Espíritu Santo, el texto de Juan 15, 26 es bastante iluminador: "*Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí.*" La Escritura no está escrita en clave "científico-teológica", y por eso sería desacertado pedirle tal precisión. Y aun así, este texto manifiesta de alguna manera cómo el Espíritu Santo tiene en el origen de sus procesiones eterna y temporal tanto al Padre cuanto al Hijo. Téngase en cuenta que una primera profundización en el misterio trinitario a partir de la Escritura será hecho por los Padres de la Iglesia, siendo por ello imposible explicitar ciertos aspectos de la doctrina trinitaria sin la guía de la Tradición²⁴⁶.

2. Un nuevo modo de existir

¿Cómo puede ser enviada una Persona divina al mundo? ¿No es acaso Dios omnipresente? ¿No está acaso en todas partes? ¿Puede acaso la divinidad ser enviada a un lugar donde no esté ya? ¿Hay algo que se pueda sustraer a su presencia?

Estas preguntas nos introducen en una consideración clave para entender las misiones divinas en el marco de la teología trinitaria de Santo Tomás. ¿Cuál es esta? Que el envío de las Personas divinas al mundo no se entiende como un cambio de lugar, sino como un nuevo modo de presencia de Dios en la creación. Así lo expresa Santo Tomás al señalar:

*"(...) aquello que es enviado para que empiece a existir donde antes no existía se mueve localmente para ser enviado. Sin embargo, esto no ocurre en la misión de las Personas divinas, porque la Persona divina enviada no empieza a estar donde antes no estuvo, ni deja de estar donde estaba."*²⁴⁷

²⁴⁵ I, q43, a4, c

²⁴⁶ En esa línea, la obra de Emery antes citada —*La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*— presenta un excelente estudio no sólo de las fuentes escriturísticas de la doctrina teológica del Aquinate, sino también de su fuerte influencia patristica. Santo Tomás lee la Escritura iluminado por los Padres de la Iglesia —un ejemplo preclaro de ello es la *Catena Aurea*—, y de alguna manera es heredero de su tradición.

²⁴⁷ I, q43, a1, ad2

Dios está en toda su creación. Ya lo dice el libro de la Sabiduría: "*Porque el espíritu del Señor llena la tierra, lo contiene todo y conoce cada voz.*"²⁴⁸ De ahí que, para entender el nuevo modo de existencia que implica la misión temporal de las Personas divinas, es preciso entender cuál es el modo ordinario o común según el cual se da la presencia de Dios en las cosas.

En las primeras cuestiones de la Suma de Teología²⁴⁹, Santo Tomás aborda el tema de la existencia de Dios en las cosas. Santo Tomás señala que el modo ordinario o común según el cual está Dios en todas las cosas es por potencia, presencia y esencia²⁵⁰. Antes de pasar a explicar en qué consiste cada uno es importante aclarar que no se trata de tres modos diferentes de estar, sino de un único modo visto desde tres perspectivas distintas. Se trata, pues, de aclarar cómo Dios está presente en todas las cosas en cuanto Creador —o *causa* de todo cuanto existe—. Estas tres perspectivas describen el modo propio de presencia del Creador en las creaturas.

i. El modo propio de presencia del Creador en todas las creaturas

Lo propio del acto creador es poner algo donde antes nada había. En términos técnicos, la creación es una *inceptio essendi*, es decir, un inicio en el ser. Ahora bien, así como nadie se dio el ser a sí mismo —es decir, nadie empezó a existir por voluntad propia— nadie tampoco se sostiene voluntariamente en el ser. Uno puede quitarse la vida voluntariamente, pero no es libre de dejar de existir o no. Nadie es responsable de estar existiendo en este momento aquí y ahora, pues el hecho de existir escapa por completo a su control. ¿Cómo entender esto?

Lo dicho se aclara a la luz de que el único acto creador implica no sólo que las creaturas empiecen a existir, sino que dicho acto implica que las creaturas *sigan existiendo*. Desde la eternidad de Dios, el acto creador es uno y único y está fuera del tiempo y de toda duración —se da en el ámbito del instante eterno en el que Dios siempre *es*—. Visto desde las creaturas, en cambio, dicho acto creador no se agota en la *creación* del mundo, sino que se prolonga sosteniendo a las creaturas en la existencia. Con un solo acto, Dios crea y sostiene a todas las cosas en el ser; siendo que en el supuesto negado de que algo pudiera sustraerse al permanente poder creador de Dios, simplemente dejaría de existir.

Lo dicho establece el marco adecuado para una mejor comprensión de las tres perspectivas según las cuales se da la presencia del Creador en todas sus creaturas. Empecemos, pues, por la presencia de Dios por **potencia**. Para explicar esta perspectiva, Santo Tomás hace un símil con un rey y su reino:

"En efecto, se dice que el rey está en todo su reino por potencia, aunque no esté presente en todos lados. (...) Así, [Dios] está en todas las cosas por

²⁴⁸ Sabiduría 1, 7

²⁴⁹ Cfr. I, q8, a1-4

²⁵⁰ Cfr. I, q43, a3, c

potencia en cuanto todas ellas están sometidas a su poder."²⁵¹

De lo expuesto se puede inferir que la potencia hace alusión al poder o dominio efectivo sobre algo. Y así, se dice que alguien —Ej. El Rey— está presente donde ejerce algún tipo de dominio. Ahora bien, dado que Dios crea y sostiene a todas las cosas en la existencia, está claro que tiene total dominio sobre ellas. En efecto, dice el libro de la Sabiduría: *"Es imposible escapar de tu mano."*²⁵² Así se entiende que Dios está presente en todas las cosas por potencia.

En lo relativo a cómo Dios está en todas las cosas por **presencia**, el Doctor Angélico señala:

*"Se dice que alguien está por presencia en todas aquellas cosas que puede abarcar con la mirada. Así, se dice que todas las cosas que están en una habitación están presentes a alguien que, sin embargo, no está sustancialmente en toda ella. (...) [Dios,] pues, está por presencia en todas las cosas en cuanto todas las cosas están desnudas y manifiestas ante sus ojos."*²⁵³

De lo dicho por el Aquinate se desprende que la presencia hace alusión a la claridad o la patencia con la que algo se manifiesta a otro, de modo que pueda *abarcarlo con la mirada*. El Doctor Angélico aclara que esta modalidad no requiere una presencia —llamémosla así— *física* de una cosa en otra. Basta con que algo sea manifiesto a otro. Y dado que Dios ha creado todo cuanto existe y lo sostiene desde lo más íntimo de su ser, podemos decir que nada hay de la creación que permanezca oculto a Él. De ahí que el Salmista señale: *"(...) no se te ocultan mis ofensas."*²⁵⁴ De igual modo, San Lucas afirma: *"Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados."*²⁵⁵ Así, Dios está en todas las cosas por presencia.

Finalmente, con relación a la presencia por **esencia**, Tomás de Aquino señala: *"Por otra parte, se dice de algo estar por sustancia o esencia en un lugar en el cual se encuentra su sustancia."*²⁵⁶ Partiendo de esta consideración, afirma respecto de Dios:

*"Se dice que Dios está en todas las cosas por esencia; ciertamente no la de las cosas como siendo parte de su esencia; sino por Su propia esencia. Esto ya que su sustancia [la de Dios] está en todas las cosas como causa del ser (...)"*²⁵⁷

Todas las cosas que existen tienen la existencia —en términos técnicos, el *esse*— participada de Dios. Es decir, las creaturas tienen en parte —con semejanza y medida— lo que en Dios se da por naturaleza —de manera ilimitada—. Así, la afirmación de que

²⁵¹ I, q8, a3, c

²⁵² Sb 16, 15

²⁵³ I, q8, a3, c

²⁵⁴ Salmo 69, 6

²⁵⁵ Lucas 12, 7

²⁵⁶ I, q8, a3, c

²⁵⁷ I, q8, a3, ad1

Dios está en todas las cosas por esencia constituye la manera más profunda de explicar la presencia de Dios-Creador en las creaturas. Esto ya que pone de manifiesto cómo la existencia limitada de cada creatura es una participación de la existencia plena — ilimitada, sin medida— de Dios; sin que con esto se quiera expresar que la naturaleza divina se mezcle en algo con la de las creaturas.

ii. Las misiones divinas: el nuevo modo de existir de Dios en las cosas

Según se ha dicho ya, la misión de las Personas divinas no implica un cambio de lugar, sino un nuevo modo de ser de Dios en el mundo. Dicho nuevo modo de ser se da de dos maneras marcadamente diferentes, que hace que se hable de dos clases de misión: una misión invisible y una misión visible.

¿Qué se entiende por misión invisible? En palabras de Emery:

"Se llama "misión invisible" al envío del Hijo y del Espíritu Santo en los corazones humanos: 'Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él.'"²⁵⁸

Este primer modo de existencia es la presencia de la Trinidad que se da en el hombre por medio de la gracia. ¿Y qué se entiende por misión visible? En el caso del Hijo, hablamos de la Encarnación. Y en el caso del Espíritu Santo, señalaremos distintos eventos, siendo el más significativo de ellos Pentecostés.

En los siguientes puntos, nos ocuparemos por separado de cada una de estas misiones, empezando por la invisible.

III. LAS MISIONES INVISIBLES

Al indagar por cuál es el nuevo modo de existir de Dios en las creaturas propio de las misiones de las Personas divinas, Santo Tomás señala:

"En efecto, existe un modo común por el cual Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa en el efecto que participa de su bondad. Ahora bien, además de este modo común hay un modo especial, que conviene a la creatura racional, en la cual Dios se dice estar como lo conocido en el cognoscente y el amado en el amante. Y como conociendo y amando la creatura racional, por su operación, llega a alcanzar al mismo Dios, según este modo especial no sólo se dice que Dios está en la creatura racional, sino que habita en ella como en su templo."²⁵⁹

Sólo la creatura racional puede conocer y amar a Dios. De entre todos los seres del mundo visible sólo el hombre puede elevar la mirada buscando a Dios y dirigirle

²⁵⁸ EMERY. *The Trinity*, loc 3514

²⁵⁹ I, q43, a3, c

una súplica amorosa. De entre todas las creaturas del mundo visible, sólo él ha sido hecho a su imagen y semejanza²⁶⁰. De ahí que este hombre que, a semejanza de Dios, posee inteligencia y voluntad, está en condiciones de que Dios habite en él de un modo nuevo, diferente al del resto de las creaturas visibles —aunque, claro está, por disposición divina y no por mérito propio—. Ese modo diferente es la gracia. Así lo expresa Santo Tomás:

*"Así, en efecto, ningún otro efecto puede ser la razón de que la Persona divina esté de un modo nuevo en la creatura racional sino la gracia. De donde sólo por la gracia santificante [gratiam gratum facientem] la Persona divina es enviada y procede temporalmente."*²⁶¹

Por la gracia, viene Dios a morar en el hombre de un modo nuevo: es la misma Trinidad²⁶² la que se hace presente en él de un modo particular. Parafraseando a San Agustín, Emery señala que *"Por la gracia, la Trinidad entera habita en el alma del justo."*²⁶³ A este modo particular de estar Dios en la creatura racional se la llama misión invisible, y se ordena a nuestra santificación.

Ahora bien, hay un problema sobre el que es necesario detenernos. Hemos dicho que por la misión invisible las tres Personas divinas habitan en el hombre. Pero hemos dicho también que sólo se puede hablar de misión en referencia al Hijo y al Espíritu Santo, pues el Padre no es enviado. ¿Cómo explicar, entonces, la presencia del Padre en el hombre el marco de la misión invisible?

Es cierto que sólo el Hijo y el Espíritu Santo son enviados. Pero es cierto también que, en virtud de la circumincesión trinitaria, donde está una Persona divina están las demás. En esa línea, Santo Tomás señala:

*"Dado que tanto al Hijo cuanto al Espíritu Santo les conviene no sólo inhabitar por la gracia sino también proceder de otro, a uno y otro les conviene ser enviados invisiblemente. En cambio, si bien al Padre le conviene inhabitar por la gracia, no le conviene proceder de otro; y, en consecuencia tampoco [le conviene] ser enviado."*²⁶⁴

Para aclarar aún más la situación, Santo Tomás habla de *enviar* y *donarse*²⁶⁵. No todas las personas son enviadas, pero sí todas las personas se donan al hombre en virtud de la gracia. Volvemos al misterio de la circumincesión: donde está una Persona divina, están las demás. Así, Cuervo señala:

"(...) el Padre solamente se dona al alma (a.4.), y el Hijo y el Espíritu Santo, al mismo tiempo que son enviados, se donan también al alma por medio de

²⁶⁰ Cfr. Génesis 1, 26

²⁶¹ I, q43, a3, c

²⁶² Cfr. I, q43, a4, ad2

²⁶³ EMERY, *The Trinity*, loc 3622

²⁶⁴ I, q43, a5, c

²⁶⁵ Cfr. I, q43, a2, c; a3, c

la gracia. De donde se sigue que todas las personas se donan, siendo algunas también enviadas, y el Padre solamente donado."²⁶⁶

Cuervo hace referencia al siguiente texto del Aquinate: "(...) si dar implica libre comunicación de algo, el Padre se da a sí mismo en cuanto se comunica libremente a la creatura para que disfrute de él."²⁶⁷

Nótese que, si bien la Trinidad viene a morar en el hombre, esa venida no quiebra el modo de actuar propio de la Trinidad. Al respecto, Emery señala que:

*"El modo propio de existencia de las personas divinas no desaparece cuando estas personas actúan en el mundo; en cambio, este modo propio permanece presente como una característica constitutiva de la acción de cada persona."*²⁶⁸

En esa línea, al hacerse presente Dios en el hombre por la gracia, se hace presente el Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo. Así, *en* el Espíritu, *por* el Hijo, recibimos *al* Padre; *inhabitando* las tres Personas *por* igual en nosotros *por* medio de la gracia.

Es preciso que estas distinciones, lejos de opacar el Misterio, ayuden a esclarecerlo. En ese sentido, es importante rescatar que lo esencial de todo este punto es que, por medio de la gracia, la Trinidad misma se hace presente de un modo nuevo y real en el corazón de cada persona. Es sin duda el mayor de los dones que puede recibir el hombre: es Dios mismo habitando en él. Más que darnos algo, Dios se da a sí mismo. Y es a este maravilloso e inconmensurable don que denominamos misión invisible. Es Dios amante dándose Él mismo al hombre viniendo a morar en Él, en orden a que el hombre sea hecho digno de morar eternamente en su presencia.

IV. LAS MISIONES VISIBLES

Las misiones visibles constituyen también un nuevo modo de ser de Dios en el mundo, distinto del de las misiones invisibles. Dios se hace presente de un modo nuevo y real. Ya no sólo viene a habitar en el hombre de modo invisible, sino que se manifiesta visiblemente al hombre en orden a que éste crea en Él.

La misión visible del Hijo es diferente de la misión del Espíritu Santo, y por eso corresponde que se las mencione por separado. Sobre la distinción entre ambas misiones visibles, Emery señala:

"La misión visible del Hijo es única: sólo hay una encarnación. Pero el Nuevo Testamento atestigua diferentes "misiones visibles" del Espíritu Santo. Por la expresión "misiones visibles del Espíritu Santo", uno designa

²⁶⁶ CUERVO. *Introducción a la cuestión 43*, p. 410

²⁶⁷ I, q43, a4, ad1

²⁶⁸ EMERY. *The Trinity*, loc 3269

el envío del Espíritu Santo en abundancia con signos sensibles."²⁶⁹

La **misión visible del Hijo** es única: en la plenitud de los tiempos, Dios envía a su único Hijo por única vez. Verdadero Dios hecho verdadero hombre. Por hacerse hombre nada pierde de su divinidad. Y su plena divinidad no es obstáculo para que asuma plenamente la naturaleza humana. Hecho hombre y entregado a los hombres. Verdadero Dios que muere en su humanidad como verdadero hombre para que el hombre pueda ser verdaderamente hijo de Dios. Verdadero Dios que hizo al hombre a su propia imagen, y encarándose, la divinidad que en Adán era sólo imagen, en Cristo llegó a ser plena realidad. Misterio que se hace más luminoso —y, en consecuencia, más profundo e insondable— en la medida que uno trata asomarse más al misterio de la Trinidad.

Es en el marco de lo dicho hasta el momento que el texto del comentario de San Juan del Aquinate, citado anteriormente, se entiende con mayor profundidad. Volvemos a citarlo:

"[El Hijo] Designa su procesión temporal diciendo "vine al mundo". Ahora bien, así como la salida eterna del Padre no se da localmente, así tampoco su venida al mundo es local. Porque así como el Hijo está en el Padre y viceversa, así el Padre todo lo llena, y también el Hijo; y esto no es algo que se mueva localmente. En consecuencia, dijo que vino al mundo en cuanto que asumió la naturaleza humana, en lo relativo al cuerpo, en cuanto que tuvo origen desde el mundo, no cambiando de lugar."²⁷⁰

Así, la Encarnación del Verbo no supuso un abandono del seno de la Trinidad, pues no implicó un movimiento local. Implicó, sí, un nuevo modo de presencia de Dios en el mundo: la segunda persona de la Trinidad asume plenamente nuestra humanidad y mora entre nosotros. Y —a la luz de la circuminsesión trinitaria— mora entre nosotros sin dejar de estar en el Padre y en el Espíritu, y sin que el Padre y el Espíritu dejen de estar en Él.

A diferencia de la única misión visible del Hijo, la **misión del Espíritu Santo** es múltiple. ¿Por qué esta diferencia? No es posible penetrar el designio divino para responderla con certeza. Sin embargo, Santo Tomás ensaya una respuesta de conveniencia:

"El Hijo y el Espíritu Santo son diferentes. En efecto, al Espíritu Santo, en cuanto procede como amor, le compete ser don de santificación. Al Hijo, en cambio, en cuanto es principio del Espíritu Santo, le compete ser Autor de esta santificación. Y por eso, el Hijo fue enviado visiblemente como Autor de santificación; en cambio, el Espíritu Santo [fue enviado] como indicio de santificación."²⁷¹

²⁶⁹ EMERY. *The Trinity*, loc 3508

²⁷⁰ *Super Johannem*, Caput 16, lectio 7 [250]

²⁷¹ I, q43, a7, c

Nótese cómo Santo Tomás plantea este argumento de conveniencia armonizando el dato revelado con el modelo trinitario planteado por él. En efecto, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y por eso el Hijo se presenta como el autor de la obra de santificación llevada a cabo por el Espíritu. Asimismo, al ser don de santificación cuyo autor es el Hijo, la misión del Espíritu Santo se presenta en continuidad con la misión del Hijo. En suma, la santificación es obra de toda la Trinidad.

El mismo Santo Tomás profundiza en este argumento de conveniencia y señala:

*"(...) fue necesario que la persona del Hijo se presentara como Autor de santificación, como se ha dicho. Por eso, fue necesario que la misión visible del Hijo fuera hecha según la naturaleza racional, de la cual es propio actuar, y a la cual puede corresponder santificar. En cambio, ser indicio de santificación pudo corresponder a cualquier otra creatura. Así, no fue necesario que la creatura visible formada para esto fuese asumida por el Espíritu Santo en unidad de persona. En efecto, [dicha creatura] no sería asumida como otro agente, sino sólo como indicio. Y por eso tampoco fue necesario que durara, sino en cuanto llevara a cabo su oficio."*²⁷²

Nótese que aquí Santo Tomás intenta sondear la inteligencia divina en orden a tratar de entender por qué fue conveniente que el Hijo se encarnara y se hiciera visible en el mundo de un modo permanente y no así el Espíritu Santo. Y lo hace a partir de la Revelación, es decir, de cómo fue la misión del Hijo y cómo la del Espíritu Santo. Así, quien santifica es Dios. Y dado que el Hijo se hizo visible en una naturaleza de la cual lo propio es actuar libremente, es Él quien se presenta como autor de la santificación. El Espíritu Santo, en cambio, al no encarnarse en una naturaleza racional asumida de modo permanente sino al manifestarse a través de diversos indicios o signos, se presenta como don de santificación. Así, la creatura asumida por el Espíritu Santo cada vez que se da su misión visible se ordena a ser signo del don que se recibe en el Espíritu Santo.

Ahora centrémonos en las misiones visibles del Espíritu Santo y profundicemos en ellas a partir de lo dicho por el Aquinate. ¿Qué quiere decir Santo Tomás al señalar que el Espíritu Santo se presenta como indicio de santificación? Para responder a esto es preciso aclarar qué entendemos por indicio. Un indicio es una realidad que indica la presencia de otra realidad no manifiesta. Y así, los indicios —o signos— según los cuales se manifiesta visiblemente el Espíritu Santo se ordenan a revelar el don que dicho Espíritu está concediendo. Efectivamente, con relación a la manifestación visible del Espíritu Santo en Pentecostés, Emery señala:

"Estos signos atestiguan el don interior del Espíritu Santo, no solo para el bien de los apóstoles, sino también para las otras personas a quienes los apóstoles son enviados. Ellos [los signos visibles] indican el don interior del Espíritu Santo a los apóstoles, dado de manera superabundante, para el establecimiento de la Iglesia en la fe y la caridad —es decir, para

²⁷² I, q43, a7, ad4

comunicar la gracia de Cristo a través del ministerio de la predicación y los sacramentos."²⁷³

Dicho esto, es importante volver al final de la última cita de Santo Tomás. En ella se señala que, dado que la misión del Espíritu Santo se da a modo de indicio, no es necesario que la creatura mediante la cual se manifieste —Ej. Paloma, lenguas de fuego— se dé al modo de una presencia duradera. En cuanto indicio, basta que *indique* la recepción del don enviado.

Nótese que el don del Espíritu —y, según hemos visto, el primer don del Espíritu es Dios mismo— es permanente, mas lo transitorio es el signo que manifiesta ese don. Más aún, el Espíritu puede dar diversos dones que se ordenan tanto a la santificación personal —Ej. Virtudes teologales— cuanto a la edificación de la Iglesia —Ej. Carismas paulinos²⁷⁴—. Y esos dones son enviados permanentemente a la Iglesia en la medida que son pedidos; de ahí que algún autor contemporáneo señale que el Espíritu Santo se hace presente en la Iglesia a modo de promesa²⁷⁵.

Ahora bien, si los dones que el Espíritu Santo concede son tan abundantes y tantos, ¿por qué hay tan pocas expresiones de la misión visible del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento? Santo Tomás responde:

*"(...) no es necesario que las misiones visibles se manifiesten siempre por algún signo visible exterior. En cambio, en 1 Corintios 12 [7], se dice que la manifestación del Espíritu es dada a algunos para provecho común, es decir, para la Iglesia."*²⁷⁶

Y por eso, *"(...) la misión [del Espíritu Santo] debió ser hecha de modo especial a Cristo y a los Apóstoles, y a algunos de los primeros santos, en los cuales en cierto modo la Iglesia era fundada."*²⁷⁷ Siendo esto así, Santo Tomás presenta cuatro misiones visibles del Espíritu Santo, dos referidas a Cristo y dos a los Apóstoles. Nótese que para entender plenamente las explicaciones que presenta Santo Tomás es preciso leer con atención los pasajes a los que hace referencia. Las misiones visibles del Espíritu relativas a Cristo son:

- El Espíritu Santo desciende sobre Cristo a modo de paloma el día de su Bautismo (Mateo 3, 16-17) *"(...) paloma, que es animal fecundo, para mostrar en Cristo la autoridad para donar la gracia por la regeneración espiritual (...)"*²⁷⁸.
- El Espíritu Santo se manifiesta como una nube luminosa en la Transfiguración

²⁷³ EMERY. *The Trinity*, loc 3569

²⁷⁴ Para un desarrollo más detallado del modo propio de obrar del Espíritu Santo en la Iglesia a partir del pensamiento de Santo Tomás, recomendamos consultar: FOSBERY, Aníbal, O.P. *Tras los pasos de Santo Domingo*. Buenos Aires, MDA, 2006, p. 37-44. En adelante, se citará como: "FOSBERY".

²⁷⁵ Cfr. FOSBERY, p. 38

²⁷⁶ I, q43, a7, ad6

²⁷⁷ I, q43, a7, ad6

²⁷⁸ I, q43, a7, ad6

(Mateo 17, 5), "*(...) para mostrar la exuberancia de su doctrina (...)*"²⁷⁹.

Y las dos relativas a los Apóstoles son las siguientes:

- El Espíritu Santo se manifiesta como un soplo que viene de Cristo (Juan 20, 22-23), "*(...) para mostrar la potestad de los ministros en la dispensación de los Sacramentos (...)*"²⁸⁰.
- El Espíritu Santo se manifiesta como lenguas de fuego en Pentecostés (Hechos 2, 2-4) "*(...) para mostrar el oficio de doctrina (...)*"²⁸¹.

Nótese que al decir que no era necesario manifestar todas las misiones invisibles a través de las misiones visibles de alguna manera se establece un orden de medio-fin entre las misiones visibles y las invisibles. Así lo expresa Emery al señalar:

*"La encarnación del Hijo y el Pentecostés del Espíritu Santo, que llamamos "misiones visibles" se ordenan a las misiones "invisibles" (...). El Hijo se hizo hombre para que, en la fe, podamos recibir de él gracia y verdad."*²⁸²

Esto adquiere mayor sentido cuando se comprende que todas las misiones, tanto visibles cuanto invisible, son Don que Dios hace al hombre. En efecto, en nada suman a la perfección divina las misiones temporales del Hijo y del Espíritu. Dichas misiones se ordenan a la salvación del hombre, la cual es obra de la gracia —misión invisible.

Finalmente, es importante contemplar el misterio de la misión temporal de las Personas divinas a la luz de la circumincisión trinitaria. En efecto, el Hijo fue enviado al mundo sin dejar de estar en el Padre —y sin que el Padre dejara de estar en Él—. De igual modo, terminando su misión en la tierra, Jesús ascendió a los cielos, aunque nunca había salido de la presencia del Padre. De igual modo, la presencia del Espíritu Santo en los creyentes por medio de la gracia es indisociable de la presencia de las demás Personas de la Trinidad. Donde se hace presente una Persona, está presente toda la divinidad.

Con esto, hemos concluido lo que a nuestro modesto padecer es lo más importante del tratamiento que Santo Tomás hace de la Trinidad en la Suma de Teología. Esfuerzo ciertamente arduo, pero vano si no se ordena a la oración, a la contemplación, a la veneración del Dios-Amor.

²⁷⁹ I, q43, a7, ad6

²⁸⁰ I, q43, a7, ad6

²⁸¹ I, q43, a7, ad6

²⁸² EMERY. *The Trinity*, loc 3250

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae. Prima pars*. Roma, *Editio Leonina* (Tomus quartus), 1888
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae. Prima pars*. Roma, *Editio Leonina* (Tomus duodecimus), 1906
- TOMÁS DE AQUINO. *In I Sententiarum*. En: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 1: In quattuor libros sententiarum. Milán, frommann-holzboog (curante Roberto Bussa S.I.), 1980
- TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium Johannis*. En: S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 6: Reportationes. Milán, frommann-holzboog (curante Roberto Bussa S.I.), 1980

Textos magisteriales

- Catecismo de la Iglesia Católica. Tercera edición. Lima, Conferencia Episcopal Peruana - Asociación Hijas de San Pablo, 2013
- Símbolo de los Apóstoles
- Símbolo Niceno-Constantinopolitano (DH 150)
- Símbolo «*Quicumque*» (DH 75)

Bibliografía principal

- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 27*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 28*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 29*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 32*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 33*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a las cuestiones 34-35*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010

- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a las cuestiones 36-38*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 39*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 41*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción a la cuestión 43*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- CUERVO, Manuel, O.P. *Introducción al tratado de la Santísima Trinidad*. En: Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo II. Primera edición en la serie BAC Thesaurus basada en la edición de 1959. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010
- EMERY, Giles. *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001. Kindle edition
- EMERY, Giles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca, Secretariado trinitario, 2008

Bibliografía secundaria

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2007
- FOSBERY, Aníbal, O.P. *Tras los pasos de Santo Domingo*. Buenos Aires, MDA, 2006
- PEDRO-SANZ, José Miguel. *El Símbolo Atanasiano. De la Trinidad a la Encarnación*. Segunda edición. Madrid, Palabra, 1998
- SÁENZ, Alfredo, S.J. *Estudio preliminar*. En: Catecismo Tomista: El Credo, el Padrenuestro y los Mandamientos comentados. Segunda edición. Buenos Aires, Gladius / Vórtice, 2011
- SAN AGUSTÍN. *De Trinitate*. En: Obras completas de San Agustín. Edición Bilingüe. Tomo V. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985

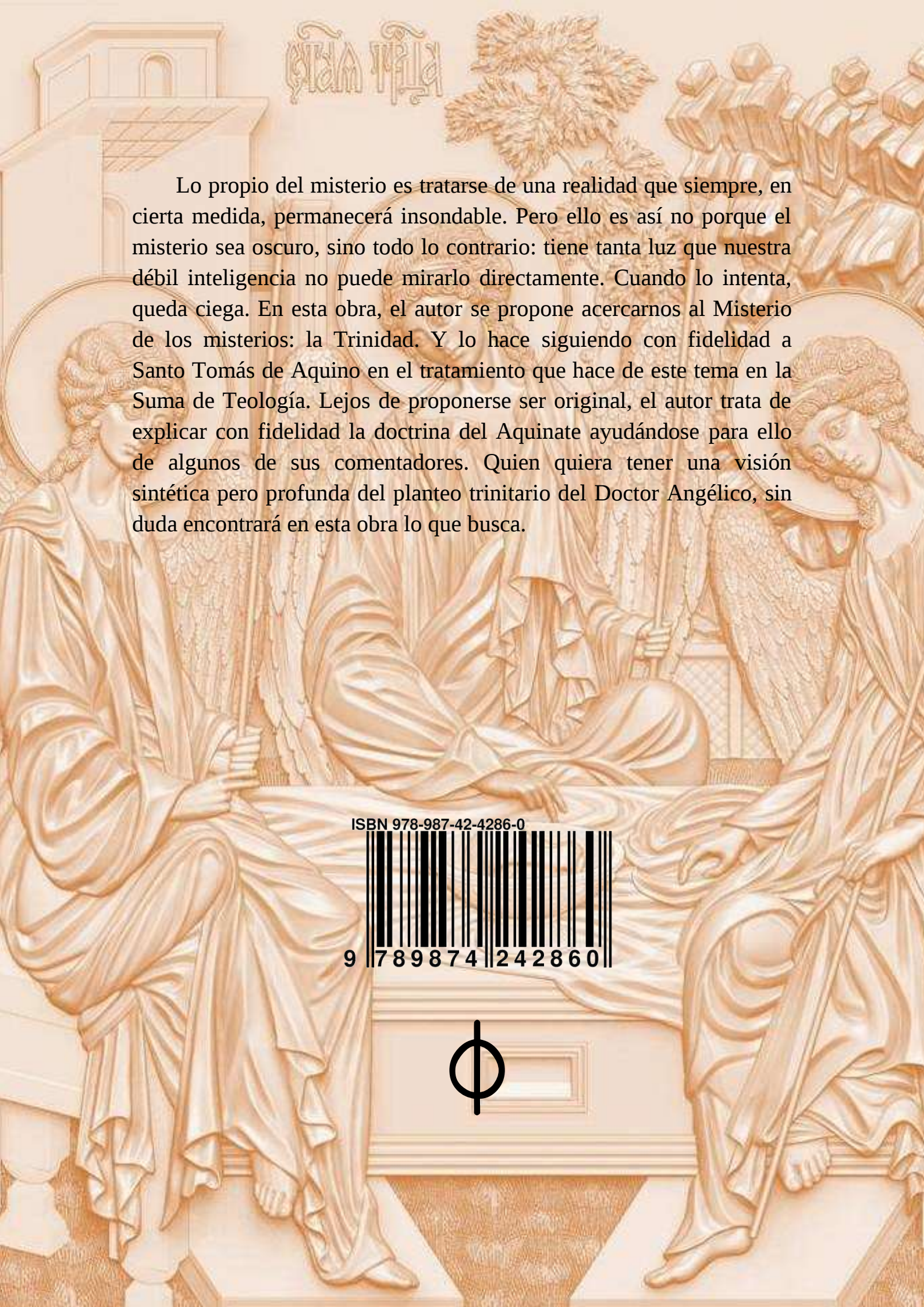
SOBRE EL AUTOR

Daniel Torres Cox

Seminarista de FASTA

Es Bachiller en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú (2011) con estudios de pregrado —modalidad de intercambio— en la Universidad Carlos III de Madrid (setiembre 2009 - febrero 2010). Es seminarista de la Fraternidad Apostólica Sacerdotal Tomás de Aquino —FASTA— (2011 a la fecha). Es miembro fundador de la rama juvenil de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino —SITA Joven— (2013 la fecha). Aprobó el examen para acceder al título de Bachiller en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino —UNSTA— (2015). Es estudiante de teología de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino —UNSTA— (2015 a la fecha).

Otros títulos en Ediciones Phantasmata: *Amor y responsabilidad: una síntesis*; y *Apuntes de filosofía de la naturaleza*.



Lo propio del misterio es tratarse de una realidad que siempre, en cierta medida, permanecerá insondable. Pero ello es así no porque el misterio sea oscuro, sino todo lo contrario: tiene tanta luz que nuestra débil inteligencia no puede mirarlo directamente. Cuando lo intenta, queda ciega. En esta obra, el autor se propone acercarnos al Misterio de los misterios: la Trinidad. Y lo hace siguiendo con fidelidad a Santo Tomás de Aquino en el tratamiento que hace de este tema en la Suma de Teología. Lejos de proponerse ser original, el autor trata de explicar con fidelidad la doctrina del Aquinate ayudándose para ello de algunos de sus comentadores. Quien quiera tener una visión sintética pero profunda del planteo trinitario del Doctor Angélico, sin duda encontrará en esta obra lo que busca.

ISBN 978-987-42-4286-0



9 789874 242860

